

المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل في كتابه
مناجاة لكل مسلم

كتاب كشف الغم

لما في الإسلام

الرفيع

مؤلفه العلامة الفاضلة

الشيخ الفاضل

الشيخ الفاضل

صلى الله عليه وسلم

مختصر فہرست از کتب خانہ نجار طبعی جتیبائی

تفسیر طالعین محشی بحرانی	تفسیر سراج النیر	تفسیر اصول الکافی	در معانی کلمات
عربی جتیبائی - اس تفسیر کے	تفسیر طالعین ابیہان	بیچ اللوام	ایضاً کتب
اہتمام طبع میں طبع نے کار	تفسیر سراج الایمان فی	ایضاً سترم ترجمہ	قادی قاضی
وہ سال کی محنت کی پوئل	بے نقد - کشوری	نیل الاوطار نام محمد شاکلانی	دیچہ ہر جلد عربی
فتح حیدر علی و طلبہ غورہ	تفسیر جامع البیان	دہشت جلد طبع مصر	ایضاً مطبوعہ کتب
کر کے ان سے منقول عن کو	بنیادی شریعتی سراج	سفر اسعاد مصری	اشباہ و انظار
صحیح کیا ہے حاشیہ ج غلام	مطبوعہ مصر	کنز الحقائق فی تفسیر القرآن	قادی مالگیری
اور نسخ آج کل نقل ہوتے	تفسیر طبعی شریعتی سراج	حلیہ مصری قادی	ایضاً کتب
پڑھتے تھے حاج کے گئے	تفسیر طبعی سراج	مسند امام اعظم رحمہ اللہ	بہار صفائی محشی
بھائے ان کے حاشیہ بندہ	مع نوری	قادی	مروئی جلد ۱۰
جل تفسیر کیر تفسیر شریعت	صحیح مسلم مع نوری	مسند امام شافعی	بہار مع الکتابہ قرنی
دارک بیضادی غورہ کتب	نقلی شریعتی زہد النبی	موضوعات کیر	ایضاً و کشوری
تفسیر طالعین مصری	ابن ماجہ محشی قادی	موضوعات صغیر	وہ الحاشیہ و الحاشیہ
تفسیر احمدی بی	ابوداؤد محشی کشوری	تشیبک بطی علی مؤلف	ایضاً مصری مع کتب
تفسیر خازن مصری مع کتب	مسند امام مالک محشی جتیبائی	نور اللغات شرح	طبع دہلی مع کتب
تفسیر فتح البیان مع کتب	مسند امام شافعی محشی	نور اللغات دہلی خیر العباد	عبدی مع کتب
تفسیر مسلم القسطنطنیہ	شرح صحاح امام شافعی	ثبت بالسنہ ترجمہ جتیبائی	سہل شرح شرح و کتب
تفسیر بیاضی	شرح صحاح امام مالک	فتح الملیہ شرح النبی	کوثر عربی کتب
تفسیر دارک	صحیح ابن ماجہ	نور اللغات محشی	ایضاً کتب
تفسیر طالعین الاسرائیلی	مشکوٰۃ شرح ابن ماجہ	فتح البیان جامع مصری	ایضاً کتب
ایضاً قادی	اکمال فی اسرار المال	ایضاً مطبوعہ مصری	ایضاً کتب
تفسیر طبعی قادی	تفسیر طبعی	ایضاً مطبوعہ مصری	ایضاً کتب
تفسیر طبعی قادی	تفسیر طبعی	ایضاً مطبوعہ مصری	ایضاً کتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

الشيخ الميرزا محمد باقر بن محمد باقر الطبرسي في شرح أسرار الصلاة
والزكاة في علم التفسير في العلوم كالصريح والسر المستتر



المؤلف: محمد باقر بن محمد باقر الطبرسي
المحقق: محمد باقر بن محمد باقر الطبرسي

الطبعة الأولى في المطبع

ويقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه قدرته وكل طائفة
 من كلمات القرآن المتميزة عن غير الفصل والمراد بها هنا هو هذا اشتقاقها من اى
 لانها تبين ان اى شى او من اوى اليه اى يرجع اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى
 العلامة واصلا عند الغراء اى كتمرة فابدت واوها الفاعل على خلاف القياس
 وعند تحليل اية وعند سيبويه اية كرملة فاعلت قال ابن هشام فى تذكرته اذا اجتمع
 حرفان متحان للاعلال فالقياس ان يعلى الثانى دون الاول نحو موسى وموى
 وشذ فى كلامهم ان يعلى الاول دون الثانى كناية وطاية وثاية واية وعند الكسائى
 اية كقائمه فخذت الهزة تخفيفا وارسل لبينات جمع بينة من البيان وهو يظهر
 والمراد بها اما الايات الحكمات الواضحات التى لا تقبل التأويل والاحاديث كذلك
 او المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاريب وارتياح فطعم الدين اما
 بالتشديد يعنى اكل ونشر الدين بعد التنزيل والارسال او بالتخفيف يعنى
 طهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثانى مرفوعا وطبع اليقين طبع اما
 بالتشديد او التخفيف محروفا يعنى ملا اليقين فى قلوب المؤمنين واما بالتخفيف مجزولا
 يعنى احكم اى جعل اليقين فى قلوبهم محكما ربنا لك الحقيقة حقا اى فى الواقع
 ليس بحقيقة الا لك لانك الكائن بنفسك ليس تحصلك عن الغير وكل
 ممن سواك مجاز ثبوت فى الواقع اذ لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة له الا
 بحقيقتك فهو غير ثابت وباطل فى نفسه ولك الامر تحقيقا فانت الامر وكل
 ممن غيرك مجازا باجارتك وامور بامرک فالمجاز بينهما بضم الميم مخول من
 الاجازة لا كما كان اولا بفتح الميم اعنة المبادئ الاعنة جمع عنان بالكسر يعنى

ووال لكلام والمبادئ جميع مبدأ بمعنى ابتداء الشيء وما يتوقف عليه فبدايات كل
 الامور واسبابها بيدك اي بقدرتك واختيارك نواصي المقاصد النواصي
 جمع ناصية بمعنى موتى بيشاني مفوضة اي مرودة اليك لانك انت تعطى
 المقاصد لا غيرك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا
 محمد المقيم للحكم جميع حكمته بالكسرة في العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن
 ورسول الله صلى الله عليه وسلم جامع لكلها ومتمم لها بالطريق الامم بفتحين بمعنى
 الوسط يعني الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث بشيخواعم الكلم اے
 الكلمات الجامعة لانواع الاحكام الى فهم الامم الافهام اما بالفتح وهو من
 او بالكسرة والامم بضم الهمزة وفتح البسم جمع امته بمعنى القوم فالمعنى على الاول ان
 الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه العقول
 معاني هذه الكلمات فتنقل تلك العقول من المعاني الى الاحكام والمعنى على
 الثاني انه بعث بجوامع الكلم لافهام الامم ليعلموا بها فعلى هذا الى معنى اللام وقيل
 يحتل ان يكون الامم جمع امته بمعنى الدين والشرعية ويكون الجمع باعتبار الانواع
 والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لافهام الشرائع اي الاحكام الشرعية
 وعلى له واصحابه الذين هم ادلة العقول اي عقول المؤمنين والدليل
 هو الموصل الى المطلوب وعقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو الايمان
 والتصديق بسبب الآيل والاصحاب سيما الاربعة الازحول في الايضال
 الى المطلوب وهم اخلفاء الراشدون من اصحابنا وعلى رضي الله عنه وابناه الحسن
 والحسين واهل بيته فاطمة الزهراء من آل اهل بيته اما بعد فيقول الشكوى اي

له قوله الشكوى
 الصواب بالفتح واللام
 لا بد من ذلك لان كل
 الامم بضم الهمزة
 وفتح البسم جمع امته
 بمعنى القوم فالمعنى على
 الاول ان الرسول ارسله
 الله تعالى بالكلمات
 الجامعة الى عقول القوم
 ليفهموا بهذه العقول

اشاکر المصوب ای الصابر بحمد الله بن عبد الشکور الذی مات سنة الف
 و مائة و تسع عشر من الهجرة بلغه الله من التبلیغ الخدی الکمال الذروة بفهم
 الذال المعجزة او کسرة العالی من کل شیء او عالی کجبل ای بالائس هریز و بالاس
 کوه و رقاه ای رفقه عن حنیض لقال الی قلة الجبال الخفیض السافل
 من الارض ای یستی زمین درد اسن کوه و القال اهم مصد یجنی القول و قبل یعمل
 القول فی الخبر و القال فی الشر و القلة یضم القاف و تشدید اللام راس کجبل و العالی
 من کل شیء ای سر کوه و بالائی هر جیزه و احوال کیفیه الانسان و ما هو علیه السعادة
 باستکمال النفس ای الروح و الماده ای مالتحق به نفس و هو البید و ذلك
 ای الاستکمال بالتحقق ای الصیوره علی لیقین و الخلق ای التدرین بالاعمال
 الصالحة و بالاول استکمال نفس و بالثانی استکمال الماده و هما ای تحقق و تحقق
 بالتفقه فی الدین و التبصر ای التعمق بمواقف الحق و البیقین و المناسب
 فی صله استجر فی السلوک فی هذا الوردی الذی هو تفقه انما یتاقی
 بتحسین المبادی الی تیوقوف علیها التفقه و منها ای من المبادی علم اصول
 الاحکام الفقهیه لانها لم تعلم لا تحصل الفقاہة فهو ای علم الاصول من اجل
 علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامیه الکلام و الفقه و مبادیها و الاصول بعض
 منها التبه الف فی مدحه ای مدح الاصول و بیان علوم مرتبه خطب جمیع خطبه
 و هی الکلام المنقول المسج و صنف قواعده ای قواعد الاصول کتب کنت صحت
 بعض عمری فی تحصیل مطالبه و کلت نظری الی تحقیق ما ربه المارب جمع
 مارب یفتح الراء المهملة من الارب یفتحین بمعنی الاحتیاج و المارد من المارب یهنا المطا

لا نحتاج اليها فكلنا مواضع الاحتياج فلم نتجنب عن حقيقة من حقائقه
 ولم نخف على دققة من وقائعه ثم بعد تحصيل المطالب وتحقيقه لا مراً
 اى لا عظيماً اردت ان احرف فيه اى فى علم الاصول سبغاً بالكسر لفرق
 والكتاب الكبير وافياً لمسائل الفن ودقائقه وكتاباً كافياً لطالب هذا الفن يجمع
 ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقيهية والى ههنا بمعنى مع انهم من الجمع
 معنى اضم اصولاً اى دلائل تلك الفروع والى المشرع اى الامور الشرعية النقلية
 معقولات اى الامور العقلية ويقتضى على طريق الحنفية والشافعية ولا يعيل
 ميلاً ما اى لا يبدل عدولاً قليلاً فما ظنك بالكثير عن الواقعية اى عما كان
 حقاً فى الواقع سواء كان موافقاً للحنفية والشافعية فجاء ذلك الكتاب بفضل
 الله وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاحتواء وتفصيل هذا الاجمال انه معدن
 للمسائل والمعدن بكسر الدال منبت الجواهر امر بجمع المسائل بل سحر لا
 يدري بحقيقة حاله لانعدام مثله ونظيره والاشياء تعرف بانماها وسميتها
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطراح اى البعد والالتقاء فى الخلف وعدم الاعتداد
 به والجرح اى الطعن والتشنيع وجعله موجبا للسرد والفرح فقد بعد التسمية
 الهمنة مالك الملكوت كرهوت بمعنى الفرد سلطان والمملكة وفى
 بعض الشروح هو اسم لملك ينسب اليه ايمان النعم ان تاريخه اى تاريخ تضييفه
 وبيان وقية مسلم الثبوت اى سنة الف ومائة وتسع آلاف حرف تنية
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
 وغايته ومقالات ثلث فى المبادئ الكلامية والاحكامية واللغوية واصول

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وخاتمة في
الاجتهاد ونحوه من التقليد وما يتعلق به اما المقدمة ففي حد اصول
الفقه وموضوعه وقائده وله حدان حدليا وحد اضافية اما حده اى حد
اصول الفقه مصنافا اى من حيث المعنى الاضافى فالاصول الذى جمعه مصنف
الى الفقه فى لفظ اصول الفقه اختلفوا فى تفسيره لغة بيانات شتى احدها ما يستلزم
عليه غيره قاله ابو الحسين البصرى فى شرح العمد وثانيها المحتاج اليه قاله الامام
فى الحصول والمنتخب وقبحة صاحب التحصيل وثالثها افضل الشئى كما فى القاموس
وغيره وعلى هذا يضاف الى الكل ثم شجر وصل الجدار وربها ما يستند لتحقيق شئى اليه
قاله الامام فى الاحكام والبنارسى فى محكم الاصول وقال الاسنوى فى شرح المنهاج
واقرب هذه العمد وهو الاول والاخر والمختار فى شرح المختصر للقاضى عضد وشرح
جميع الجوامع للمعلى والتفقيح وغيره هو الاول وهو المشهور فلذا خصه المصنف حمه الله تعالى
بالذكر وقالوا فى تفسيره اصطلاحا الراجح بقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة اى الرائج
والمستحب بفتح الحاء المهملة ومستحب الشئى حاله الذى كان عليه قبل حاله
الطارى لان الشئى يدعوه الى بصحة لو لم يكن هذا الطارى كما يقال طهارة المار وصل
وتعارض الاصل والظاهر والقاعدة كقولهم اباحة الميتة للمضطر خلاف الاصل اى
القاعدة المستمرة والفاعل مرفوع اصل من اصول النحوى قاعدة منها والدليل كما
يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة افيد فى شرح المختصر للقاضى عضد انه
اى لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه
دليله اى دليل العلم فمن حل وهو الحافظ امان الله البنارسى معاصر المصنف لفظا

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواجب معاصر المصنف صاحب محكم
الاصول فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مسئلة التى تؤخذ
منها صغريات القياسات كالتوا الزكوة بموادها وصحواها من افراد موضوع مسائل
الاصول كالامر للوجوب فان اتوا الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف المنطق
الباحث عن المعقولات الثانية فان ما تؤخذ عنه صغريات القياسات التى تؤلف
للاشبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا ان الفلك
ذو طبيعة واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبعي كرة فيما اخذ منه الصغرى اعنى كون الفلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من المعقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية قال بركت الاله آبادى في حاشية
على هذا الكتاب فيه نظر لان غرض الفاضل المذكور لعيني البنارسى ان الاصول واجب
الرعاية في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه المناسبة بين الفئتين
متحققة وان تفارقا من وجه آخر فلا يريد عليه ما ذكره اعنف انتهى وافاد بجزء العلوم في شئ
لان سئلنا القائل ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس اتوا الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب مختصر الحصول كانه
اراد بمواد الادلة الفقهية الكتاب السنة مثلاً وبصواب كونها امر و نهياً وعاماد خاصاً وغير
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك اذ مواد اليقينية من الضرورية
والنظريات والظنيات والمسلّمات والمشهورات وغير ذلك من مواد الاقيسة واشكالها و
ضرورها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين الفئتين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة المهيمنة فان مسائل الاصول من مبادئ الفقه

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
 الآلية كنسبة الى سائر العلوم دون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
 الا في معرفة كيفية الاستنتاج ولا تؤخذ مقدمات ودلائل مسائل علم من المسائل المنطقية
 بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات ودلائل مسائل الفقه من مسائله
 وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارموي في الحصول اليه في
 في المنهاج واثار السبكي في جمع الجوامع الى صنفه وادته المحلى في شرحه وقال
 الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال
 بها وكيفية حال استدلال بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر نحوه في المنتخب
 وكذلك قال صاحب التحصيل وقال الامدي في الاحكام في ادلة الفقه وجهات
 والاهتمام على الاحكام الشرعية وكيفية حال استدلال بها من جهة الجملة والفقه الذي
 هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه اختلفوا في تفسيره بعبارة فقال
 الامام في المحصول والمنتخب هو فهم عن عرض التكلم من كلامه وقال الشيخ البو اسحق
 في شرح الملح هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقهت ان السمار فوقنا وقال المحلى
 في شرح جميع الجوامع الفقه لغة الفهم وقل الاسنوي في شرح المنهاج هذا هو الصواب
 فقد قال ابو هري الفقه الفهم وقال الامدي في الاحكام ما حاصله ان الفقه في اللغة
 عبارة عن الفهم قيل هو العلم والاشبه ان الفهم معانيه للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة
 الذهن من جهة تهية لاقتناص ما يرو عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما
 كالعامي الفطن فكل عالم فهم ليس كل فهم عالم والمنتخب في تفسيره مشرعاً
 انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وهي الافعال على ما بهى عليه

كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام خرج به
 علم المقلد التفصيلية التى فيها تفصيل مسئلة مسئلة خرج به العلم بوجوب الشئ لوجوب
 العقصى او بجدوم وجوبه لوجود الثانى لانه ليس من الفقه لكن زاد ابن احماد في
 المتحرر الفرعية بعد الشرعية بالاستدلال بعد التفصيلية وغيره العملية بعد الشرعية والسبب
 والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التحصيل قيدوا الاحكام
 الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وروصد
 الشرعية فى التوضيح على تقييدهم وزيادة ابن احماد قوله بالاستدلال متعقبا لتقاربا
 فى التلويح واورد على تعريف القوم للفقه ان كان المراد بالاحكام الجميع اى جميع
 الاحكام محل الجمع المحلى باللام على الاستقراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعا
 لخروج بعض افراد المحرف وهو فقه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كالمى حنيفة
 وما لكسهما الله تعالى لثبوت لا ادرى عن ذلك البعض فى بعض الاحكام لقل ان
 ابا حنيفة سئل عن الدهر فقال لا ادرى ولا اعلم ما هو والكاسل عن العين مسائل
 فاجاب ربعة وقال فى ستة وثلاثين لا ادرى ولا اعلم والمطلق اى مطلق الاحكام هو
 كان بعضا او كلا محل الجمع المحلى باللام على المحس فلا يطرأ اى لا يكون التعريف
 مانعا عن دخول غير المتعرف لدخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن الادلة
 التفصيلية لان المقلد الذى ترقى عن مرتبة العامة وما يبلغ مبلغ الاجتهاد يعلم بعض المسائل
 بالدليل واجيب عن الايراد باختيار الشق الاول بانه لا يضر ثبوت لا ادرى
 اذ ليس المراد بالعلم هو الحصول بالفعل بل التنبؤ لان المراد بالعلم فى قولهم العلم بالاحكام
 الملكة اى الكيفية الراسخة لاستخراج جميع المسائل الشرعية فيجوز الخلف عن

حتی لا تقل مثل من قال وهو صاحب محکم الاصول بعدم العنق بانه حکما
 ان مظنون المجتهد واجب العمل علیه ای علی المجتهد کذلک ای مثل المجتهد
 منظونه واجب العمل علی مقلده ای مقلد المجتهد فہما ای المجتهد والمقلد سیتان
 ای مثلان فی وجوب العمل بالمظنون لافرق بینہما قال بکرت اللہ آبادی اقول حاصل قولہ
 ای قول لبناری ان مستند المقلد بالآخر فی الحقیقۃ ہون المجتہد والقول انما یکون مستندا
 لکونہ مظهر عن الظن فہذا لو کشف علی ولی ظن المجتہد ولم یقل بہ یجب علیہ الاتباع نعم
 یلزم علی ارادۃ العلم بوجوب العمل بالاحکام الشرعیۃ لقولہم العلم بالاحکام الشرعیۃ فی تعریف
 الفقہ ان یکون الفقہ عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بہا ای
 بالاحکام فقط فلا یکون العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من
 الفقہ وانہ من الفقہ بلایب الا ان یقال فی دفعہ انہ ای ہذا التعریف رسم
 ای تعریف بالرضیات لاحد الذاتیات فیجوز باللائم فلا یتلزم ان یکون
 الفقہ عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام بل لا بد من لزومہ للفقہ ولا شک ان
 العلم بالاحکام الذی ہو الفقہ حقیقۃ یتلزمہ العلم بوجوب العمل بہا فلم یتلزم ان لا یکون
 العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من الفقہ وفيہ
 ای فیما قبل لدفع ہذا اللزوم ما فیہ من الضعف بان الرسم انما یجوز باللوازم المحمولى
 لا باللوازم التحقیقۃ والعلم بوجوب العمل بالاحکام وان کان لازماً فی التحقق والوجود
 للعلم بالاحکام لکنہ لیس محمول علیہ من ہنا اے ما ذکر فی تقریر الجواب
 الثانی للایراد المورود علی تعریف القوم للفقہ علمت اندفاع ما قبل علی تعریف
 القوم الفقہ من باب المظنون اے الظنیات اذا کثر الاحکام المذكور

لا بد من العلم بالاحکام
 الذی ہو الفقہ حقیقۃ
 یتلزمہ العلم بوجوب العمل بہا
 فلم یتلزم ان لا یکون
 العلم بوجوب الصلوۃ والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا مثلاً من الفقہ

في الفقه ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماع المنقول احاداً وكلها من الظنيات
 فكيف يكون ظاهراً فانه عبارة عن الاعتقاد المجازم واليقين وحاصل الاندفاع
 انه لا شك ان العلم يوجب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم اليقين ثابت
 بالاجماع القطعي وان كان ثبوت تلك الاحكام ظنياً على ان العلم حقيقة فيما ليس
 بتصور ايضاً كما انه حقيقة في الاعتقاد المجازم واليقين وليس مقبولاً في الظن
 فيكون الفقه ولو كان من باب الظنون معلماً بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختيار الشق
 الثاني باننا سلمنا ان الفقه عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن اولها التفصيلية
 بشرط ان لا يكون ذلك البعض اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام
 للجنس واقل جنس اجمع ثلثة لكن يمنع كون المقلد العالم ببعض الاحكام الشرعية عن
 اولها التفصيلية فقيها اذ الفقيه اسم فاعل من فقه بضم القاف ومعناه صدر الفقه سجية
 له والمقلد ليس لفقه سجية له وقال الاسنوي في شرح المنهاج هذا من احسن الاجوبة
 وقد احرز الامدي عن الايراد المذكور فقال في الاحكام وفي عرف المتشرعين الفقه
 مخصوص بالعلم احاصل بحجة غالبية من الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال
 انتهى قال الاسنوي وهو احرز احسن وقد اجاب صاحب المغنم باختيار الشق الاول
 بانه يجوز ان يراد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستقراق العربي المراد
 في اغلب المواد خروج الامير الصاغته وبعضهم كصدر الشريعة في التقيج جعل الفقه
 عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط ويلزم عليه
 اے على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة الظنية
 مخبر الواحد والقياس عن الفقه وهي اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

ألا ترى أن السنة المتواترة التي ثبتت بها الأحكام قطعاً قليلة جداً والتزام
 ذلك أي خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن
 دليل بل الدليل والى على خلافه فإنه إذا خرج علمها عن الفقه فأي علم يعدها منه
 وجعل العمل أخلاقاً في تحديد هذا العلم أي الفقه بأن يقال أنه العلم المذكور
 مع العمل كما ذهب إليه بعض مشائخنا كقولهم السلام البردوي في أصوله
 بعيداً عن الحق جداً لأن الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركباً من
 العلم والعمل ولأن الشائع إطلاقه على العالم وإن لم يكن عالماً وأما أحد أصول
 الفقه لقباً أي من حيث أنه علم محمول مع قطع النظر عن كونه مصفاً ففقه
 أي أصول الفقه علم بقواعد أي بقضايا كلية يتوصل بها أي بتلك القواعد
 إلى استنباط الأحكام الفقهية عن دلائلها أي دلائل تلك الأحكام التفصيلية
 بأن تؤخذ الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم
 انفعلي بنتيجة القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسانئها أي مسائل
 تلك العلوم المخصوصة أو أداها كما أنها أي أدراكات تلك المسائل فلفظها
 الكلية التي تذكر في المقدمات كقوله قولنا في تعريف أصول الفقه علم لقواعد
 يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفقهية عن دلائلها رسوم تلك العلوم لأحدود
 بناء على أن المركب من أجزاء غير محمولة كالعسنة فإنها مركبة من الواحد
 التي لا تحمل عليها لا جنس له أي لهذا المركب لا فصل إلا أي وإن كان له
 جنس فصل لازم تعدد الذات لأن الأجزاء الغير المحمولة ذاتيات لهذا المركب
 كان له جنس فصل يكون لذاتيات أخرى مغايرة للأولى غير محمولة وهذه محمولة وغير المحمول

لا يكون محمولا فالمسائل ادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
 هذه الاجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس وفصل تكون لها حقيقة اخرى مركبة
 من الاجزاء المحملة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجناس
 وفصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم غير
 اجناسا وفصولا والتعريف بالعوارض رسم فتكون هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
 اى في هذا القيل نظر ايشنت اليه اى الى هذا النظر في السلم حاصله ان
 الاجزاء الغير المحملة والاجزاء المحملة متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحيوان
 الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل كحل عليه ولا بشرط
 النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
 وبشرط عدمه حيوان صورة للانسان مستحيل كحل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه فصل له
 محمول عليه فالاجزاء الغير المحملة في مرتبة هي حيث هي هي الاجزاء المحملة واخيرا
 وفصول فاقول بان المركب من الاجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل غير صحيح
 يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدود العلوم اتحاد التصورات والتعديلات
 فان احد عين المحدود واحد علم قصوري والمحدود ههنا علم تصديقي ان كانت يعلم
 عبارة عن ادراكات المسائل واما اذا كانت حقائق العلوم نفس المسائل فكانت مسائل
 متحدة با دراكاتها بنا على اتحاد العلم والمعلوم وكانت احدى حيل متحدة مع المسائل
 فتكون المحدود متحدة با دراكات المسائل لان متحد المتحد مع بشئ متحد معه واحد وعلم
 نظورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصورات والتعديلات ويمكن تقرر
 كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحملة وبين الاجزاء الغير المحملة

قوله في بعض
 بكونه ان العلم
 بين الاجزاء المحملة
 والغير المحملة
 هو بالاعتبار
 يتبع تعدد الذاتيات
 لشئ الواحد بالذات
 فلا يتعدى الذات
 بالاعتبار
 بحال
 قوله في بعض
 ان كل العلم
 حدود العلوم اتحاد
 المفهومات
 لان العلم
 يتصور بالذات
 العلم عبارة عن
 الادراكات
 اما اذا كانت حقائق
 نفس المسائل
 فادراكات
 بالعلم
 قوله في بعض

اتحاد التصور والتصديق اذا التصور يتعلق بكل شئ فينتقل بالاجزاء المحمولة وغيره وادراكات
الاجزاء المحملة اعني الجنس والفصل تصورات وهذه الادراكات متحدة مع الاجزاء الغير
المحمولة لاتحاد الاجزاء المحملة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد بين
الاجزاء المحملة والاجزاء الغير المحملة وكون متحد المتحد مع شئ متحد معه والاحياء
الغير المحملة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم لصدقية فلزوم اتحاد التصور
والتصديق فظاهر وماذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم لصدقية وهي متحدة
معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحملة متحدة مع الاجزاء
المحمولة والاجزاء المحملة متحدة مع الاجزاء الغير المحملة والاجزاء الغير المحملة متحدة
مع ادراكات الاحياء الغير المحملة فتكون ادراكات الاحياء المحملة متحدة
مع ادراكات الاجزاء الغير المحملة لان متحد متحد المتحد مع شئ متحد معه ولما كانت
ادراكات الاجزاء المحملة علوما لتصورية وادراكات الاحياء الغير المحملة علوما
لصدقية لزم اتحاد التصور والتصديق معهما اي التصور والتصديق نوعان
من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
فهو احتراز عما ذهب اليه المتأخرون من انها متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات مبني على كون العلم عبارة عن
الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسم العلم
فقليل سماه جنس موضوعه لجموع المسائل البعثة بها الصادقة على ماني اذمان
كثير من الناس در بما يزيد وينقص واسم الجنس عند قوم موضوعه لنفس الكل من غير اعتبار
حضوره في الذهن واليه ميل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوعه للفرد المنفرد واليه ميل

اهل الاصول وهو اى كون اسماء العلوم اسماء جنس ظاهر من دخول الالف
 اللام والاضافة الذين من خواص الجنس الى هذا جنس القاضى تلج الدين السبكي حيث
 قال وجعله اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره
 محمد بن امير الحاج فى التقرير ورد عليه ابن الهمام فى التحويل بان العلم هو المركب الاصنافى
 يعنى اصول الفقه للاصول انما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان تم
 لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسماء الجنس لا كون اسماء سائر العلوم اسماء جنس قبل
 ليست باسماء جنس بل اعلام جنس موضوعه للتعين بالعين الذمى والمتوحد بالوحدة
 الذمينة واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والعين قطعا اذا الفقه مثلا
 اذ خصه اشخاص كثيرون فامنى ذهن كل واحد منهم يكون فقها لا محالة فلو لم تكن الوحدة
 معتبرة لم يصدق الفقه على ما فى ذهن كل واحد من اشخاص كثيرين ولما اتحال تعليم
 الحال الواحد لشخص فى محال متعددة لم يكن هذا التعين تعينا شخويا وليس المراد بعلم كثر
 الا ان يكون مائة متعينا بتعين غير شخصى ولعل المحقق الشريف الجرجاني على اسنا اعلام
 الاجناس ذكره ابن امير الحاج فى التقرير وكذلك اختلف فى اسماء الكتب لكن قال جلال الدين
 الدواني فى شرح التمهيد ان اسمى الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتاليف السيد الزاهد
 حاشية عليه قلنا ثبتت العلمية فى الاعلام الجنسية كما ساءت للاسد وتعالى للشعب
 بالضرورة اللغوية فانه وجد فى بعض الالفاظ علام المعارف حول بهما المعرف
 تكون ذلك البعض مبتدأ اذا حال فى الفصحى من الكلام او غير منصرف بعد انضمام علم
 اخرى ولم يوجد التعريف فقد العلم الجنسية كالعديل التقديرى وليست الضرورة
 متحققة فى اسماء العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعه للشخص المعين المستان

لغة تونى ب
 شخصية العالم
 من ان العلم

عن غيره لاكثر فيه اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسئلة منه فلا اكثر واذا لم يوجد اكثر ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجه انه علم شخص اذ لا يصدق على مسئلة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبیت لانه من اساء الاجناس وليس بعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البیت لا يصدق على جز من اجزاء كالمجدار والسقف كما لا يصدق الفقه على مسئلة من مسائله المتى هى اجزاء فينبغى ان يكون البیت علم بشخص ههنا الدليل المذكور لكون الفقه علم الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركباً من اجزاء متفقة في نفسها نحو الاربعة التى ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركباً من اجزاء مختلفة كالسكنجيين الذى ركب من اخل والسكر الذين هما مختلفان بالماية لا يصدق على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق اشئ على البعض من اجزاء الشخصية باصله ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعة والسكنجين وظاهر ان الاربعة والسكنجين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق على واحد من الاجزاء ولا لزوم بين عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية نعم يصدق المعنى الكلى الذى ركب من اجزاء متفقة بالكل فى الحقيقة والاسم على واحد من اجزائه كالماء فانه يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انه ماء وبالجمله فالمقصود نفى اللزوم لانفى الصدق مطلقاً ومنشأ عدم اللزوم ان مناط الكلية الصدق على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بانه اراد انه لا شئ يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراده القائمة بالاشخاص فلا تنافي فيها عرفاً اذا اختلف الاعراض باختلاف محالها غير معتمري العرف لكن اشكل تزايد المسائل

يتلحق الافكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات للموجود في الزمان اللاحق
 تغاير الجزو والكل وهذا يلتزم تعدد الاسمي وهو ينا في كون الاسم علم شخص واجاب
 عن هذا الاشكال محمد بن ائمن التميمي بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
 في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
 ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه اى
 الكتاب والسنة والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجمال لا من حيث
 التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول وهي
 اى الادلة الاربعه مشتركة في الالصال الى حكمه شى ع يعنى كل واحد
 منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها ولاجل هذا الاشتراك
 لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
 لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسلها
 امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعين
 حيث الالصال مسئلة مجتمعتها التى هى حثية الالصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
 فى العلم عن موضوعه وقبوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلوا فى انساب
 من اى علم هى فقال ابن التمام فى التمهيد البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد القياس
 ليس منه اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى فى شرح المنهاج ورد المصنف عليه
 بقوله وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس مسائل الفقه
 لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فضل المكلف
 الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من افعال المجتهدين الذين هم المكلفون

وَمَحْمُولُهَا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ أَذْ مَحْمُولُهَا جِهَةٌ الْمَعْنَى أَيْ مَعْنَى حُجِّيَّةِ الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ أَنَّهُ
يَجِبُ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ أَيْ بِمُقْتَضَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا وَالْوَجُوبُ حُكْمٌ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ
فَهِيَ أَيْ فَنِي يَأْخُذُ بِأَنَّ هَذَا أَيْ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى الْأَجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ قَدْ عُرِضَ
الْحُجِّيَّةُ أَيْ مُتَفَرِّعٌ عَلَى حُجِّيَّتَيْهَا فَانْهَامَا لَمْ يَكُنَا مَجْتَمِعَيْنِ كَيْفَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُمَا وَالْفَرْعُ
لَيْسَ نَفْسُ الْأَصْلِ فُحْيِيَّتَاهُمَا وَالْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُمَا أَمْرٌ آخَرُ فَكَيْفَ الْإِتِّحَادُ فَإِنْ ارْتَادَ الْقَائِلُ أَنَّ
حُجِّيَّةَ الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُتَّحِدَانِ لِأَفْرَقٍ بَيْنَهُمَا ثَبَتَ بَطْلَانُ
قَوْلِهِ وَإِنْ ارْتَادَ أَنَّ وَجُوبَ الْعَمَلِ لَازِمٌ لِحُجِّيَّةِ الْأَجْمَاعِ فَيُرْوَاهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَلِيزُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْمُتَلَاوُزِ
مِنَ الْفَقْدِ كَوْنِ الْآخَرِ مِنْهُ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ
أَيْضًا مِنْ شَرَاهُمَا أَيْ مِنْ ثَمَرَاتِ الْحُجِّيَّةِ فَوَجُوبُ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَاهُمَا لَيْسَ بِالْإِزْمِ فَلَا يَصِحُّ تَفْسِيرُ
أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ كَمَا فُسِّرَ فِي الْقَائِلِ حُجِّيَّةُ الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ بِقَوْلِهِ إِذَا الْمَعْنَى يَجِبُ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ
لِأَنَّ تَفْسِيرَ الشَّيْءِ لَا يَجُوزُ بِالْمُنْفَارِقِ وَاجِبٌ عَنْهُ بَأْنِ مَعْنَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِمُقْتَضَى الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ
أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُعَالَ مَعَهُمَا مَعَالِمَةٌ مُقْتَضَاهُمَا فَإِنْ اثْبَتْنَا وَجُوبَ الْحُكْمِ اخْتِزَامًا بِالْإِجَابِ أَنْ اثْبَتْنَا
الْإِبَاحَةَ اخْتِزَامًا بِالْإِبَاحَةِ فَالْأَوَّلَةُ الْمُنْتَبِهَةُ لِلْإِبَاحَةِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُمَا أَيْضًا وَمَنْ قَالَ وَهُوَ
أَيْضًا بِنِ الْإِجَابِ فِي التَّحْرِيرِ لَيْسَتْ حُجِّيَّةُ الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ مُسْتَلْزِمَةً أَصْلًا لِأَنَّ الْفَقْدَ لِأَنَّ
غَيْرَ لَهَا أَيْ حُجِّيَّةُ الْأَجْمَاعِ أَوِ الْقِيَاسِ ضَرْوِيَّةٌ دِينِيَّةٌ أَيْ بِدِينِيَّةٍ فِي الدِّينِ
تَعْلَمُ فِيهِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ وَالضَّرُورِيُّ لَا يَكُونُ مُسْتَلْزِمًا مِنْ عِلْمٍ لِأَنَّ السُّلْكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَلِيزُ
أَنْ يَكُونَ نَظَرِيَّةً مُطْلُوبَةً بِالْبُرْهَانِ مُشْتَبِهَةً مِنْ ذَلِكَ الْعِلْمِ وَالضَّرُورِيُّ لَيْسَ كُنْزًا لَكَ فَقَدْ بَعْدَ
هَذَا الْقَائِلُ عَنِ الْحَقِّ لِأَنَّهُ أَيْ قَوْلُ الْقَائِلِ أَنَّهَا ضَرْوِيَّةٌ دِينِيَّةٌ مُنْجَعٌ وَأَنْ سَلَّمَ قَوْلَهُ أَنَّهَا
ضَرْوِيَّةٌ دِينِيَّةٌ إِنَّمَا أَيْ مِنْ حَيْثُ الْآنَ يَعْنِي الِاسْتِدْلَالُ مِنَ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ فَلَا يَسْلَمُ إِنَّمَا

لَا يَزِيدُ مِنْ قَائِلِ الْقَائِلِ
ابن القيم رحمه الله

اى من حيث العلم يعنى الاستدلال من العلة على المعلول فيجوز ان تكون حجبة الاجماع
 او القياس باعتبار معلوما وهو وجوب الحمل بالمسائل الاجماعية او القياسية بدنية و
 باعتبار علمتها نظرية فقله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيجوز ان يكون هذه المسئلة مطلوبة من
 حيث العلم لا من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى لتسامح في
 نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهمام في حجبة القياس فقط على تقدير كون القياس
 هى المساوات الكائنة عن تسوية الله تعالى لافضل المجتهد حيث قال في التحوير وهو في
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
 الاصل والفرع في العلة فليست مسئلة لانها ضرورية دينية انتهى حاصله ان ما ذكرنا من البحث
 عن حجبة القياس مسئلة فقهية لا اصولية انما يتاقي في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس هى المساواة فليست حجبة القياس مسئلة
 فقهية بل حجبة ضرورية دينية وبالجملة اذا لم تكن مسئلة حجبة الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجبة ضرورية دينية ايضا ففى من الكلام واليه اشار بقوله بل
 الحق انه اى حجبة الاجماع او القياس والبحث عنهما من علم الكلام كحجبة الكتاب والسنة
 اى كما ان مجديهما والبحث عنهما من علم الكلام وذكر محمد بن امير السجلم في التقدير ما حاصله ان
 ابن الهمام فيما كتبه على البدرج مشى على كون حجبة القياس مسئلة كلامية واليه يشير ايضا ما فى
 التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية ويسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع
 حجة والايمان واجبا انتهى لكن يخالفه بظاهره ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما بالهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
 الكتاب والسنة لذك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات لفقرة الى ان

وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين
 الامام بخلاف الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس بثابت للحكم بينا انتهى الا ان الجعلي في حجة
 التلويح وفق بين قوليه بان حجة الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
 الكلام حجبية بالنظر الى اثباته الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
 كان ههنا منطحة سوال وهو ان يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصولي فيه
 حظ فينبغي ان لا تعرض الاصولي بحجة الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجة الكتاب والسنة
 وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان تعرض بحجة الكتاب والسنة ايضا بهذا الطريق
 اذ لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجة الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
 المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي بحجبيتهما اى حجة الاجماع
 والقياس فقط لانها اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
 حتى خالف النظام من المعتزلة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فانكروا حجتيه
 وخصمه وادوا اتباعه من الظاهرية واحمدني رواية بالصحابة والزيدية والامامية بتره
 الرسول وانكروا اهل الظاهر وبعض آخر حجة القياس وقوع الشغب فيهما يفيض الى الشغب في
 المسائل الاصولية لانها مبينة عليهما فاست الحاجة الى التعرض بهما واما حجبيتهما اى
 الكتاب والسنة فمتفق عليهما اى اتفق على محبيتهما والتذكير لكون الحجية مصدرا من
 المصدر يحوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتثنية باعتبار المضاف اليه
 عند الامة كلها بخلاف من احد فلا حاجة الى تعرضهما فقال الامام في الحصول
 ان مسئلة حجة الاجماع والقياس من حصول الفقه وتبعه الارموي في التحصيل صاحب الجاهل
 وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلی هذا يكون موضوع اصول الفقه الاولیة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه صدر الشريعة
 في التوضيح ثم التفتنا زاني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الاولیة فقط والاحكام
 ليست من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام من موضوعه
 وانما الغرض من ذكره في الاصول التصويبي تصوير الاحكام والتنقيح اى تقسيم
 الاحكام لتثبت انواعها اى انواع الاحكام لا انواع الادلة فيقسم الحكم الى
 العزيمة والرخصة لتصير سلبا الى اثبات ان مثل هذا الدليل تثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل
 فالاعمال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة آتية الى الدلائل فهي المقصود والاصلي
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات الدلائل
 التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتبا وامن علم ويدل كفا فيه اى في هذا
 العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى بتجلا قصدتها
 لمعرفة الاحوال وتزويها اى اصلاحا للغاية المقصودة من العلم اى هذا ذهب
 ابن الهمام في التحريم وهو طريق الامدى وصاحب ليد بلع وغيرهما وهو المشهور كما في التمهيد
 وقد تعجبت مما قال استاذ الاستاذ بجزء العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من
 الشافعية وصدر الشريعة منا الى انها موضوعان انتهى لان الامدى صاحب الاحكام لم يذهب
 الى موضوعية الاحكام بل الموضوع عنده هي الاولیة فقط حيث قال في الاحكام واما موضوع
 كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصلين
 في علم الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف
 صلتها وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول

استاذ الاستاذ بجزء العلوم

وقد صرح الفتا زاني في التلويح مذهبه حيث قال وفيها صاحب الاحكام الى ان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انها محتج الى تصحيح
من اثباتها وفيها لكن يصح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وقائمة اسي فائدة علم الاصول

معركة الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اى معركة الاحكام سبب لغوز بالسعادة الابدية
ولما فزع عن المقدمة شرع في المعالاة الثلث التى فى المبادى فقال المقالة

الأولى في المبادئ الكلامية هي المبادئ التي يتعلق

بعلم الكلام وكون الكلام من مبادئ لاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الارضية وانما يعرف وجودها من الكلام ومنها ^{له} اى من المبادئ الكلامية المبادئ

المنطقية لانهم جعلوه اى النطق جزء من الكلام فكلون من الكلامية وامنا جعلوه جزء منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والمعاد

نحو ما بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية قواعد المنطق فجلوه جزء منه وقد فرغنا منها
 اى عن المنطقية في السلم والافادات وهما كتابان للمصنف والآن نذكر طرفا

ای بعضاً من المبادی الكلامیة سواء كانت من المنطقية او غیرها ضمن ریاضیات المیه

والرافعة والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في
عرف التكليم وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به

علماءنا كذا ذكر الامدي في الاحكام وقال في ابحار الافكار ان النظر عبارة عن
التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصد تحقيق

المليس حاصلنا في العقل وذكر ابن الحاجب في المختصر النظر الفكرة الذي يطلب بعلم او ظن انتهى

مَقَالَةُ اُولَى فِي الْمَبَادِئِ الْاَكْلَامِيَّةِ

[illegible]

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخططين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والالم يكن لغيرها
 مع الطول من الوتر فبطل دعوى المحامى وكلا يكون الوتر ثنتين بالعرض
 الذى به شكل السليح والاربعون من المقالة الاولى للكتاب قليدس دعواه ان كل ثلث
 قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضليحيها وهذا الدعوى يدل على ان
 وتر القائمة ازيد من كل واحد من الضليعين وقد فرض ان كلا من الضليعين مركب من جزئين فلو كان
 الوتر ايضا كذلك لزم المساواة بل يكون الوتر بينهما اى بين ثلثة والاثنين
 فبطل الجزء لزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون كبري شتلا على احوال متصل لمتند
 وهو الصورة الهيمية على ما بين تقريره في محله فهذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متماثلة متناهية
 في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء متصلة حقيقة لازمة المتباينين حقيقة كالغناصر
 الاربعة لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابا
 بل يتامسات اى يكون بينهما تماس يكون اسطهما بينهما فصلا بفعل كمال قال ابو على بن سينا
 فثبت وجود المهيئة المطلقة التى هى مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
 المسامحة فى تقريره ليس عن ين لا يكاد يوجد سلة المعروف بالكسر عند الاصوليين
 فامنع الواجب اى الدخلى فى افراد المعروف بالفتح من الخروج ومنع الخارج من
 افراد المعروف بالفتح من الواجب اى الدخول فيجب للمعرف بالكسر الطرح اى
 المانعية والعكس اى الجامعية والمعرف الجامع المانع هو احد الاصوليين كما فى لغتهم
 وقال القاضي عضد فى شرح المختصر احد الاصوليين ما يميز اشئ عن غيره انتهى وجميع
 الايرادتين المنع والتقصض المعارضة على التعريف باعتبارها عا وشمسية دعوى كما ان تعريف الدعوى
 فيقول فيقول محض فلا يتوجب عليه المنوع اثلثة من حيث هو هو بل من حيث تضمنه عا وشمسية من

حداد ورسما او جامعا وما لنا فلا بد للمورد من اقامته الدلائل عليها فيكون في جوابها اى
 جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جامعته التعريف فكذلك اى التحلف فيكون للمجهول
 في جوابه ان يقول لا نسلم التحلف وهو اى التعريف حقيقة عند الاصويين معد عند المنطقيين ان
 كان التعريف بالذاتيات وسمى ان كان التعريف باللوازم مثل انحرمانه يمتد
 بالزبد ولفظه ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعروف بالفتح مثل انحرمانه ولفظه
 التعريف لفظي بالاعمال ويطبق عند المنطقيين مقابل اللفظي ربما يطلق تحقيق على تعريف شئ
 بعد العلم بحقيقة وجوده في نفس الامر والاسم على مقابله وفي التوضيح التعريف بالتحقيق كتعريف
 الماهيات بالحقيقة واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتى ما يكون فهمه اخلاقي
 فهم الذات معنى اذا فهم الذات فهم هو وقيل ^{له} الذاتى ما لا يعقل ثبوت الذات اى
 لا يكون ثبوت الذات حلة ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصدق عليه انه ثابت
 للممكن من غير حلة اذ لا امکان بالغيب مع ان الامكان ليس بذاتى للممكن بل من
 لوازمه قال ابن ابي حبيب في المختصر الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل منه كاللونية للادوية كجسمية
 للانسان ومن ثم لم يكن شئ حدان ذاتيان وقد يعرف بانه غير متعل وباترتيب العقل انتهى والمراد
 بالترتيب العقلى ما يتقدم على الذات فى العقل وقال القاضى عضد فى شرحه وهذا يقتضى بحجته
 الحقيقة وهما راجعان الى الاول انتهى واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات والمورد
 الامام الرازى والقائلون بدهاية التصورات ان تعريف الماهية ما ينقسمها او باجزاءها وبمكوناتها
 وتقسيم الماهية بنفسها واجزاءها اى اجزاء الماهية بتفصيل الحاصل اما
 على الاول فظاهر واما على الثانى فلان جميع الاجزاء هو نفس الماهية فمما كمالها واما بعض
 الاجزاء فلا يعرف به الباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا يتفصل بها اى

لا بد من العلم بالذات
 لا بد من العلم بالذات

بالعوارض الحقيقية والمهية واذا بطل اقسام التعريفات باسرها بطل الاكتساب بالتعريفات
 والجواب انما لا نسلم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحصل اذ لا يخفى عليك ان التصورات المتعلقة
 بالاجزاء تفصيلا بان يتصور كل واحد واحد منها على حدة اذ ارنبت هذه الاجزاء وقويت
 هذه الاجزاء بحيث ينضم بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع لفصل هو المحل
 الموصل الى الصورة الواحدة انية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
 بان تتصور وتلاحظ لمحاذاة وحدانية وهو اى الصورة الوحدانية الجملة وتذكر لضمير التذكير ثم
 واما لان المخرج في تاويل الجمل وهو مذكر المحل ففهمنا ان اى فى التعريف تحصيل امر وهو
 الجمل لم يكن هذا الامر حاصل اذ المحصل كان مفصلا وهذا الجمل قد برر لعله اشارة الى ان
 هذا الجواب لا يتم الا على ما هو اشتهر من انه يحصل فى التحديد الجمل بسبب لفصل اما على مذهب
 من قال بعدم حصول شئ بعد تفصيل فاقامه فى حيز اخفاء قال ابن الهمام فى التحرير فالحق
 حكم الاشرقيين لا يكتب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج فى التقويم
 لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازى من امتناع الكتب فى التصورات وانما هى من قبيل
 الضروريات اختيار طريقة الاشرقيين انتهى ولما ذكر الموصل الى التصور الذى هو المعروف
 اراد ان يذكر الموصل الى التصديق فقال ثم الدليل لغة الموصل بنفسه والذكر لما فيه ارشاد
 وما فيه ارشاد كما فى التحرير وذكر الامدى فى الاحكام اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدلائل هو
 الناصب للدليل وفى التحرير هو تعبیر الموصل بنفسه فى اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر البيهقي ومصطلح
 الاصويين ايضا كما فى التحرير كما يمكن التوصل بصحبه النظر فيه المطلوب خبرى كذا قال الامدى
 فى الاحكام وابن الحاجب مختصرا قال ابن الهمام فى التحرير وفى الاصطلاح ما يمكن التوصل
 بذلك النظر الى مطلوب خبرى مراده النظر الصحيح على طريقة الاصويين كما يرمى الى كلام ابن امير الحاجب

في التقرير فقولنا يمكن التوصل شال لما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
 عن كونه دليلا لما كان التوصل به يمكننا وقولنا صحيح النظر اقرار بما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل
 على هذا التقرير كان فاسدا والدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصويين ان كان ليلا عند المنطقيين
 قوله الى مطلوب خبري اقرار عن السد الموصل الى العلم التصوري فان العلم التصوري ليس بمطلوب
 خبري وفي اعتراف النظر فيه هو تحضار احواله التي لها مدخل في المطلوب كالحدث والامكان انتهى
 كالعالم فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصحيح النظر فيه باعتبار لاحظه حدوثه هو حاصل
 القياس بحال الحوادث على العالم وحل شئ آخر على الحوادث بان يقال لعالم حادث وكل حادث فله
 صانع الى مطلوب خبري وهو قوله العالم له صانع وهو نتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصر قال
 القاضي عضد في شرح المختصر الدليل عنه نا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم العالم حادث وكل
 حادث له صانع وقال ابن الهمام في التحوير فهو مفرد قد يكون الحكم عليه المطلوب كالعالم الواسط
 وقال تلميذه ابن امير الحاج في التقرير هذا حسن من قول الالهي الدليل في عرف اهل الشرع بما يحصل
 محكوما عليه صغير في الشكل الاول هو الاصر انتهى والمطلوب خبري في التعريف اعلم من ان يكون
 قطعيا او ظاهريا وقد جنس الدليل بالقطع فيقيد المطلوب خبري بالقطعى اذ يزداد لفظ العلم قبله فيقال الى العلم
 بمطلوب خبري ولذا قال السيف الالهي في الاحكام ان التعريف المذكور صلا على حصول العقيدة و
 اما صلا على الحرف لاصولي فهو يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في المحصول
 وقول لاسنوي في المنهاج وسيأتي الظن لما لا دليلا والانتاج اى انتاج الدليل وكونه موصلا الى
 المطلوب لا يحصل من الدليل مفرد بل هو مبني اى متوقف على التثليث اى ثلثة امور موضوع المطلوب
 ومحمول الواسطة بينهما اذ لابد في الانتاج من واسطة واشتمال ما استخرج منه المطلوب على طرفي
 المطلوب ضروري لا كلام فيه الا كما حصل من ظن الامور الثلاثة فوجبت المقدمتان احداهما من

موضوع المطلوب بواسطة واخرها من بواسطة ومحمول المطلوب ومنهنا اي من اجل
وجوب المقدمات في انتاج الدليل قال المنطق هو اي الدليل قولان اي قضيتان يكون
صيغة لقوله قولان والعائد هو التفسير في قوله عنه وافراجه للاشعار بان الهيئة التركيبية جعلتها قولاً
واحداً فتقول اخراى قضية اخرى وهو اي الدليل يتناول الاستقراء وهو متبع الجزئيات
الكثيرة لاثبات الحكم الكلي فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الانسان يتحرك فكل الاشياء
عند المضغ والفرس يتحرك فكل الاشياء عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان يتحرك
فكل الاشياء عند المضغ بواسطة ان الامر الثابت للاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ادنى
المراتب كثيرة ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والقياس وهو بيان مساواة الضرع
للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلاً الخمر حرام للاسكار والنبيذ
يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبيذ حرام بواسطة ان المساوي للشئ في علة الحكم
حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لذلالة قولاً آخر فيخص بالقياس ولا يتناول
الاستقراء والتشليل فانما ليسا بمنتهيين لذاتهما بل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا في له
اي للقياس خمس هي قريبة من الانتاج عند العقل واما مساواة كما بشكل الرابع والقياس
الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة اذ يجعل حكم لكل افراد شئ
وهو الموضوع كالانسان بان مثبت له شئ وهو المحمول كما يحول فيقال كل انسان حيوان بل هو
شئ كما يحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان يحجر هذا حاصل الكبري فيخرج علم شئ منه اي ثبوت
فلك الشئ الذي هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان للآخر اي للشئ الاخر
كالكتاب او الجسم كالاى بجميع افراد الاخر فيقال كل كتاب انسان او بعضا اى بعض
افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من نهين العلمين وهما علم

ليرة الكبرى

الظواهر في الجبر

قولنا كل كاتب انسان او بعض الكم انسان وعلم قولنا كل انسان حيوان اولاشئ من
 الانسان بحجرتين ذلت الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا لاخر كذلك اى كلا او
 بعضا بالضرورة فيلزم فيما ههنا به كل كاتب حيوان اولاشئ من الكاتب بحجرتين الكم حيوان
 او بعض الكم ليس بحجرتين في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما الى الضربين لاي العلم
 الا في مساواة طرفي الكبير يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبير ليس بضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
 فان سلب حد المتساويين يستلزم سلب الآخر سلبا لادسا المساوي لا كبير عن الاصغر بل
 سلبا لا كبير عن الاصغر نحو لاشئ من الانسان بغير كل فرس صاهل يلزم منه لاشئ من
 الانسان بصاهل فليس ينبغي يعتمد عليه لانه اى الانتاج الذي هو مفهوم من الكلام لها
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اى لذات القياس بل بواسطة مقدمة
 اجنبية وهي قولنا سلب حد المتساويين يستلزم سلب الآخر او قولنا حكم المتساويين واحد
 وما قال اوستاذ الاستاذ مولانا بجز العلوم هذا انما يريد عليه لوقيد بقيد لذاته والالاسته
 فحل نظر لان التقيد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في الدليل فابن
 العام في التحريم لقيد به وبعض آخر قيد به واورد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس
 مركب من صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع افتراض ايجاب الصغرى
 نحو اليسوع وكله ليس بـ ج شتج ارج مثلا الثلثة ليس بـ ج وكله ليس بـ ج فرد ينتج ان
 الثلثة فرد والجواب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اى من حيث انه سلب
 بدون ملاحظة شئ اخر مخرج رفع محض وعقد الوضع اى العقد المحال محل وصف عنوان
 الموضوع على ذاته في الكبير اى كبرى القياس لم تكن لا يخلو هذا العقد

عن ملاحظة الثبوت اى ثبوت شئ شئ بان يقال يحتمل ليس بكل شئ يصدق عليه
ليس بفان لاحظته اى لاحظت ايها المورد وذلك الثبوت فى الصغر ايضا
ولا سلب فى الصغرى بل ليجاب سلب تكون الصغرى موجبة سالبة ليجول
للسالبة والا اى وان لم تلاحظ ذلك لثبوت فى الصغرى فلا اندراج للصغرى تحت
الاوسط فورة ان الكبرى حاكمة بان كل يصدق عليه الموضوع فلا المحمول لم يعلم من الصغرى
ان ذلك الموضوع صادق على شئ حتى علم اندراج شئ المذكور فى ذلك الموضوع بل نعلم
ان شئيا آخر غير ذلك الموضوع ليس بصادق في الصورة الثانية من الصور خمس
ان يعلم حكمه بالاوسط اياها او سلبا لكل افراد متقى وهو الاكبر هذا حال الكبرى
ومقابله اى مقابل ذلك الحكم بالايجاب اسلب للآخر اى شئ الاخر وهو الآخر
كله اى كل افراد الآخر وبعضه اى بعض افراد الآخر هذا حال الصغرى فيعلم سلب
ذلك المتقى المعلوم حكم كل افراده عن الشئ بالآخر الذى يعلم مقابل هذا الحكم كذلك
اى كلا وبعضهما مل كما هو شان البدييات الخفية فانتاجه بديى غنى كما قاله الشيخ المتقون
فى حكمة الاشراف هذه هى اشكل الثانى وما فى المختصر لابن الحاجب ان لا انتلج الا
بالاول يعنى باشكل الاول وهى الصورة الاولى لان انتلج البواقى من شكلين المذكورين
ههنا بالصورة الثانية والصورة الثالثة وهما الثانى والثالث بالارتداد الى شكل الاول
فان شكل الثانى يرتد اليه بعكس الكبير شكل الثالث يرتد اليكس الصغرى او بعكس الكبرى
فجعلها صغرى جعل الصغرى كبرى ثم بعكس النتيجة فادعاء من غير دليل وارتداد البواقى الى دليل
على عدم انتاج البواقى مطلقا على عدم انتاجها بل تامل فالبواقى تمنع بتأمل واذا ارتدت
الى الاول تمنع بتأمل لان اللزوم اى لزوم النتيجة للقولين لا لمقدمة اجنبية اى نتيجة

عن مقدسي القياس غير مشاركة لما في الاطراف يجوز ان يكون هذا لزوم مع متعدد
 من اشكال الاول غيره ولا ينقص به شكل الاول محله وما حنى الانتاج اللازم النتيجة للقولين لا مقدمة
 اجنبية هو انهم من ان يكون للمقدمة سوى مقدسي القياس صلا كما في شكل الاول او للمقدمة
 اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس الكبرى كما في شكل الثاني
 والدوران اى دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجب الانتاج
 حيث يوجب شكل الاول ولا يوجب الانتاج حيث لا يوجب شكل الاول لا ينافيه اى لا ينافي
 انتاج الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين للمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج
 فيها والازوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية والصورة الثالثة من صور خمس ان
 يعلم بثبوت امرين اى الاصغر والاكبر لثالث اى لامر ثالث وهو الحد الاوسط واحد اى
 احد الشبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط وثبوت الاكبر للاوسط كل اى حكم على كل افراد الاوسط
 فيعلم التقاءهما اى اجتماع فينبك الامرين الشابتين لثالث فيه اى في الثالث
 فيلزم ثبوت واحد من الامرين وهو الاكبر لبعض افراد الاوسط وان لم يكن احدهما كلياً بل
 يكون كل من الشبوتين جزئياً لا يعلم الالتقاء بل يمكن ان يكون ما ثبت له احد الامرين غنيسر
 ما ثبت له الاخر فلا يلزم ثبوت احدهما لآخرين هو الاكبر للاخر وهو الاصغر ويجلو بيقين امره اى
 لثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اى لثالث كذلك اى يكون
 احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اى التقاء الامرين فيه اى في الامر الثالث فيلزم
 صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الاكبر عن بعض افراد الامر الاول وهو الاصغر فلا يكون
 اللازم من هذه الصورة الاجزئياً موجبا على الطريق الاول وسالبا على الطريق
 الثاني ولما كان شكل الرابع بعيدا عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التى كان يصنفها

في صدق بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور خمس للقياس التي ثبتت
 الملازمة بين اثنين كظلمة الشمس وجود النهار بانه متى وجد احداهما وجد الآخر كما
 قلنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فينبغي فيه اي في هذا القياس وضع المقدم اي
 وقوعه وتحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن شمس طالعة وضع التالي كما قلنا في المثال
 المذكور فالنهار موجود والا اى وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم والتالي او يتحقق الملزوم مستلزما لمتحقق اللازم وقد فرض ان التالي لازم
 للمقدم والمقدم ملزوم له فحق اللزوم بين المقدم والتالي خلاف المفروض والعكس اي
 لا ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم الذي
 هو المقدم ولا يلزم من تحقق الاعم تحقق الاخص في الرقعة بالعكس اي لعكس الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي او يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم ولا يلزم
 من رفع الملزوم رفع اللازم كجواز اخصية الملزوم ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم وادع
 على قوله الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اي رفع التالي الرفع اي رفع المقدم باننا لا
 اى رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم
 لجواز استثناء انتفاء اللازم بمعنى يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي مستحيلا فاذا
 وقع اى فرض وقوع انتفاء اللازم استحيل كرفع التالي مستحيل جازع عدم بقاء اللزوم
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم لعدم
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في دفع الالزام اللزوم حقيقة ههنا
 امتناع الانفكاك اى انفكاك التالي عن المقدم في جميع الاوقات اى اوقات وجود
 المقدم في جميع المقادير لوقوع المقدم فوقات الانفكاك وهو اى وقت الانفكاك

وقت عدم بقاء اللزوم فان الابطال انما يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الازمان ففرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فرض انهم اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالى وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلف فتدبر لعل اشارة الى ان الاعتبار في
القضية الشرطية اللزومية الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و
يجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء يستلزم الاجتماع مع المقدم ففرض عدم بقاء
اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لنوع اللزوم من هذا النوع لا يرجع
الى منع اللزوم و الصورة الخامسة من الصور الخمس ان يعلم المناقاة
بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط او فنيهما اى في
الصدق والكذب معا فتكون القضية على تقدير المناقاة في الصدق فقط ما لفته
لجميع وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط ما لفته انخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق و
الكذب معا حتمية فيلزم النتائج بحسبها اى بحسب المناقاة فتفكك النتائج
فالمناقاة اذا كانت في الصدق فقط منتج وضع كل رفع الآخر والالزام صدقهما ولا ينتج
رفع كل وضع الآخر بخلاف ارتفاعهما واذا كانت في الكذب فقط منتج وضع كل وضع الآخر
والالزام كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الآخر بخلاف اجتماعهما في الصدق واذا كانت في الصدق
والكذب معا منتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي المفصل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي المنفصل مسئلة
السمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتنازع ذكره الاصل
في شرح الطوايح وقال الرومي في شرح الطوايح انها طائفة منسوبة الى سومنات

باعتبار اللوازم والخواص كما هو عند هبنا أي نوجب كل سنة والجماعة بخلاف المعتزلة
 القائلين بالتماثل فتدبر لعله إشارة إلى ما قيل أن هذا الجواب غير واف فان المقصود من
 التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر وبطل العلم بالحاصلان بعد النظر كذلك
 فان الجزم المحال بعد النظر قد يكون علما وقد يكون جهلا فلا يتميزان في اول الامر مسئلة قال
 الاستغري ان الافاد في اى افادة النظر العلم بالعادة بان حرت عادة التبدل بحدوث
 العلم بحقيق النظر من غير اخلية النظر فيه كاحداث الري بعد شرب الماء واشبع بعد اكل الطعام
 احراق بعد ماسية النار من غير دخل للشرب والاكل والمجاسة اذ هو اثر الله تعالى فانه
 مستقل لا ينظر الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فيصدر له عمل عنه بلا وجودية اى لا
 وجوب من الله تعالى في ايجاد الموجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذا الاختيار
 عنده عبارة عن جهة الفعل والترك وهو لا يتأتى مع الايجاب لا سوغ للترك فيه ولا وجه
 عليه يعنى لا يجب على اليد تعالى شئ كما قالت المعتزلة لوجوب اللطف عليه اشعيه لوجوب
 العدل عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتوليد يعنى النظر لولد النتيجة
 في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب لفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة ان الفاعل
 من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التوليد كحل المفتاح بحركة اليد فان المحرك
 حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليد افكها ان حركة اليد وحركة المفتاح صادتان عن المحرك
 لكن الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد فكذا كل نظر العلم بالطلب صواب وان عن انظر لكل الاول
 بالمباشرة والثاني بالتوليد وبالحكمة انظر اوجب العلم بالطلب بتوسط النظر عند المعتزلة
 والحكمة قالوا انه اى العلم المحال بعد النظر بطريق الاجلاد فانه اى النظر
 بعد الذهن اعدا انا كما يعنى يحمل النظر الذهن مستعد باستعد او تام لان تغاض عليه نتيجة

لما قد ولد المعتزلة
 ليدان اولاده فافس
 المشقة فيهم ايدوا النظر
 بالذات لانه قد فرق بينهما
 فاعلموا انهما مستعدان
 من هو الله تعالى مستعد
 وليس بالذات في الصورة
 يحصل العلم بالذات
 قبل ذلك كالمعتزلة
 انهم قد فرقوا بين
 فروع ما في الشبان
 من حيث هو او من حيث
 يتصور
 انهم قد جعلوا العلم
 فيهم كالمعتزلة لا يولد العلم
 بل يكون مستعدا بان
 بالقدرة على التوليد
 بالقدرة او مستعدا

من مبدء الفياض و اذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الاعداد والنتيجة اى المطلوب
 نفيض عليه اى على الذهن من عام الفيض اى من هوفضة عام وهو الله تعالى على ما نقله
 المحقق الطوسي فى شرح الاشارات او لعقل الفعال كما هو المشهور وجب امتناع اى من عام غير
 يعنى افاضة النتيجة واجبة من عام الفيض بعد الاستعداد التام للذهن واختار الامام الرضا
 فى المحصل انه اى العلم واجب عليه اى عقيب لنظر بحرى عادة الله تعالى بدون خلل لنظر خلافا
 للاشعرى فانه لا يقول بالوجوب اصلا وخلافا للحكام فانهم يقولون بالوجوب عدا والنظر وان
 لم يكن العلم واجبا منه تعالى ابتداء اى قبل النظر غير متولد منه اى من نظر كما هو مذهب المعتزلة
 لانه اى الشأن ليس لقدرة العبد تاتين فلا توليد منه قال الامام فى المحصل حصول العلم
 عقيب لنظر اصح بالعادة عند الاشعرى وبالتوليد عند المعتزلة والاصح الوجوب قال الكاتب فى الفصل
 شرح المحصل ما حصل ان مذهب الامام هو مذهب ابى بكر الباقلانى وقال السيد الشريف الجرجاني فى
 شرح المواقف قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلانى وامام الحرمين حيث قال لا باستزاد من نظر
 للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد وروبان من لوازم الوجوب لعادى دون العقل انتهى وذكر الامام
 الرازى فى نهاية العقول ان الاشعرى وان كان مذهب ان حصول العلم عقيب لنظر باجرا لعادة
 الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر اصح يتضمن العلم وفسرنا يتضمن الملازمة العلم النظرى للنظر وفسرنا النظر
 بالتدوين اتحاد العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا قالوا كمين البصرى وهو رجل من المعتزلة
 ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظرى فثبت ان الذى اخترناه ليس مذهبنا
 خلاف الجبر انتهى قال السيف لادى فى ابحار الافكار فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر اصح
 يتضمن العلم بالنظر فيه انتهى وبالحيلة فذهب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرى فان كان مذهب
 من اللزوم اللزم العادى فهو مذهب الامام وان كان مرادهم منه اللزوم العقلى فهو مذهب بل من قبل مرادنا

وامام الحرمين الوجوب العادى مراده منه الوجوب بمحض جرى العادة بدون دخل النظر فالفرق بين مذهب الامام ومذهب الحكماء ان النظر لم يدخل في الوجوب عند الحكماء ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام بل هو عنده بمحض جرى عادة الله تعالى وكلام الاصفياني في شرح الطوالع ينادى على عدم الفرق حيث قال بعد ذكر مذهب الحكماء وهو اختيار الامام الحرمين والاصح عند الامام انتى لكن قول القاضى رحمه الله في المواقف يشرح بالفرق حيث قال ههنا مذهب خرافته الامام الرازى في هذا واجب غير متولد منه انتى واختار المصنف رحمه الله تعالى مذهب الامام فقال وهذا اى ما اختاره الامام من الوجوب بعد النظر انشبه بالحق فان حامل مذهب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من الله تعالى العلم بقولنا العالم حادث

لزوم بعض الاشياء للبعض ما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية بان يكون اشئ كلاً ولا يكون اعظم مما هو كل له غير معقول فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازماً للنظر ولا يكون هذا اللزوم والوجوب منافياً لوجود الاشياء كلها من المدسجانه هذا اى خذوا وحفظه الملقاة الثانية من المقالات اثلاث التى في المبادئ في بيان الاحكام قيل في بيان مبدئيهما ان موضوع علم الاصول هو الالوه الاربعه من حيث كونها مثبتة للاحكام منى متعلقات الموضوع وفيها اى في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحاكم الذى صدر حكم منه كما ان الثانى في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكامه الا من الله تعالى باجمع الامة كما نص عليه الاسنوى في شرح المنهاج وابن الهمام في التحرير وافر ابن امير الحاج في التقرير لاحدنا اى عند اهل السنة والجماعة فقط كما في كتب بعض المشائخ مثل هـول اليهودى والتوضيح وشرح المختصر العضدى وغيره من غير ان يعقل حاكم عند المعتزلة

المقالة الثانية في الاحكام

والحق ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه معروفا لبعض الاحكام الكلية
سواء رويها الشرع ام لا ثم لابد لحكم المدفعل من صفة حسن او قبح فيه بالاتفاق لكن النزاع فيها
انما هل شرعيان ام عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يفقر الوقوف على
حكم المدالي ورود الشرائع وانما الشرائع مؤكدة بحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة بالنظر و
منظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثلثة معان
وكان محل النزاع بمعنى واحد قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع منها

فقال لا نزاع لاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن وقيبه عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا العلم حسن اى صفة كمال واكل قبيح اى صفة نقصان وهذا موافق
لما نص عليه الامام في المحصل وبنهاية العقول غيرهما من كتبه البيضاء وى في المنهاج والطواع
والاسنوى في شرح المنهاج والسبكي في جميع الجوامع وابن الهمام في التحرير والقاضى عضد
المواقف والقوشجى في شرح التجريد وصدور الشريعة في التوضيح والتفتازانى في شرح المقاصد
امثالهم من عامة الاصوليين والمكلمين وذكر الامدى في الاحكام وابن الحاجب في المختصر وآقا
عضد في شرح المختصر مقامه بالاجرح في فعله وما فيه حرج او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوي
ومنافرته كقولنا موافقة سلطان الظالم حسن اى ملائم للغرض الدنياوي مخالفة
اى منافر ومخالف للغرض الدنياوي وهذا موافق لما نص عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب
في المختصر والقاضى عضد في شرح المختصر والمواقف والقوشجى في شرح التجريد والتفتازانى في شرح
المقاصد وذكر ابن الهمام في التحرير مقامه متعلق المبدع والذم في مجارى العادات وذكر الامام الرازي
في المحصل وبنهاية العقول وغيرهما من كتبه البيضاء وى في الطواع والمنهاج والاسنوى في شرح
المنهاج وقيل يمكن في جميع الجوامع وصدور الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة الطبع ومنافرة لكن كلام القضاة

ومن ههنا اى من اجل ان احسن والشيخ لا يستلزمان حكما فى العبد اشتراطنا
بلوغ الدعوة فى التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على رسال اكرل
لم تجب عليه الاحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية وفى
بعض النسخ كالاهمية اى كما خالفنا الامامية وهم قوم قائلون بخلافه على رضى الله عنه
وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بل فضل ويقولون ان الائمة اثنا عشرة ائمة وخلفاء
باحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وهم اتباع محمد بن كرام
يفتح الكاف وتشديد الراء لاهمية ضبطه ابن ماکو لا واسماني وغير واحد وهو البخارى على الائمة
وقد انكر معظم الكرامية محمد بن ابيهم وغيره من الكرامية فتحكى فيه ابن ابيهم وحبس ابن احد
هما كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف فى الائمة مشايخهم وزعم انه مبسني
كرام او مبسني كرامته والثاني انه كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على لفظ جميع كريمة وحكى هذا من
اهل سجستان واطال فى ذلك قال ابو عمرو بن الصلاح ولا يعدل عن الاول وهو الذى
اورده السمعاني فى الانساب قد كان والده يحفظ الكرم فقبل له كرام قال الذهبى فى ميزان
الاعتدال قلت هذا قاله ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كلمة كرام علم على والمجد سوا يعمل فى
الكرم او لم يعمل والدا علم انتهى وذكرنا حافظ ابن حجر فى لسان الية ان وقأت بخط الشيخ تقي الدين
السبكي ان ابن وكيل اختلف مع جماعة فى ضبط ابن كرام فصح ابن الكويل على انه بكسر اوله
وتخفيف والفق الاخرون على المشهور ثم ذكر استشهاده ابن الكويل ورجح قوله وابن كرام قال
بان العبود تعالى جسم لا كالاجسام وان الايمان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
لا يجوزون على المدعى بعثة الرسل فى بعض الشروح البراهمة جمع برهمن وهو حكيم الهند
والخوارج والثنوية وغيرهم كما نص عليه لاهدى فى الاحكام لكنه لم يسم الامة وابن السبكي

في المختصر خص المعتزلة والكرامية والبراهمة بالذكر وشي عليه شارحه القاضي عضد فانه
 اى احسن والقيح عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البديعة والهل الكفر بوجوب
 الحكم بالوجوب واخرته مثلاً من المدعى والشارع وكانت الافعال اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب ما فصل ان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او الكل كما يشتر
 كلام الامدى وابن الحاجب القاضي عضد منه اى من حسن الفعل او قبحه ما هو
 ضار ورسى وهو ما يكون حسنة او قبحه معلوماً بالبراهمة بالانظر بدون الاستعانة بورود
 الشرع بحسن العدل والنافع وقبح الكذب والضار قليل في حاشية شرح المختصر
 لميزاجان رداً على المعتزلة ومن يخذوهم امراً لاخرة اى شان الآخرة وكون
 داروار الجزاء سمعه مسموع من الشارع ولا يستقل العقل باذراكة اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة حمله ان ما
 زعمت المعتزلة وغيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل او الدليل يدل على
 خلافه وهو ان احسن والقيح عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وشان
 الآخرة سمى ليس ليعطى فكيف يكون احسن والقيح عقيلين اقول من قبل المعتزلة ومن
 يخذوهم في الجواب العدل وهو وضع اشئ في موضعه واليصال الحق الى المستحق
 واجب عقلاً اى بحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يخذوهم
 هم فيجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل ليس الا لايصال الشر الى مستحقه
 واليصال الشر الى مستحقه وذلك اى المجازاة كافيه حكم العقل بان فاعله يستحق الثواب
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب او العقاب في الآخرة يستدعى مطلق المعاد سوار كما

المختصر في
 بيان الحق في الآخرة

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من الله تعالى اختلفوا فقالوا لقد علمنا من المعتزلة ان الحسن
 الواقع لذات الفعل لا الصفة في الفعل توجب الحسن الواقع وهذا موافق لما في عالم الكتب
 الكلامية والاصولية لكن الامدى قال في الاحكام فزعمت الاول من المعتزلة ان الحسن
 والواقع غير مختص بصفة موجبة لكنه فحججه انتهى وقال للمتأخرون من المعتزلة ان الحسن
 واقع ليس لذات الفعل بل لصفة اى امر ائد على ذات الفعل حقيقة للاعتبارية توجه
 اى توجب تلك الصفة الحسن الواقع فيها اى فى الحسن والواقع متعلق بقال كما
 هو الظاهر من الاختلالات التى ذكرها القناراني فى حاشية شرح المختصر العقد كى يعنى قال المتأخرون
 فى الحسن والواقع كليهما انها ليس لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن الواقع قال قوم
 من المعتزلة كابى الحسين البصرى ومن تبعه ان الحسن لصفة حقيقية توجب الواقع فى الواقع فقط وليس
 الحسن والواقع متعلق بقال يعنى قال قوم فى الحسن لصفة حقيقية والحسن عدم الواقع
 فيكفى فيه عدم موجب الواقع من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن وقال الجبائية اى قوم
 منسوبون الى ابى على الجبائى غير المعتزلة ان الحسن والواقع لصفة موجبة للحسن الواقع لكنها ليست
 صفة حقيقية بل وجوه واعتبارات تختلف وتختلف الحسن والواقع بها كلهم اليتيم للتأديب
 او للتعذيب فكونه للتأديب اعتبار حسن للطعم كونه للتعذيب اعتبار متعجب له والمحقق عندنا
 اى عند الحنفية الاطلاق عن التيقيد يكون الحسن والواقع لذات الفعل اوصفة حقيقية اعتبارا
 الاصح من كونها لذات الفعل لوصفة حقيقة او لوجوه واعتبارات فلا يرد الشبهة علينا
 بخلاف المعتزلة الذين قالوا ان الحسن والواقع لذات الفعل يروى عليهم نسخ بان مقتضى الذات لا
 يختلف فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا ينفك عنه فيجب ان يكون الفعل لذى حسن حسنا ابراهو
 كذا اصح مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنة فصيحا وبعض الافعال قد نسخ قبحه فصار حسنة لا يرد علينا

لقد ذكرنا في كتابنا
 على ما في كتابنا
 غير انهم الذين قالوا ان
 الحسن لذات الفعل لا الصفة
 فى الواقع لا يوافقون
 على ما في كتابنا
 الذى يروى عليه ان الحسن
 لصفة حقيقية موجبة
 للحسن الواقع قال قوم
 من المعتزلة ان الحسن
 لصفة حقيقية والحسن
 عدم الواقع فيكفى فيه
 عدم موجب الواقع من
 غير حاجة الى صفة
 زائدة موجبة للحسن
 وقال الجبائية اى قوم
 منسوبون الى ابى على
 الجبائى غير المعتزلة
 ان الحسن والواقع
 لصفة موجبة للحسن
 الواقع لكنها ليست
 صفة حقيقية بل
 وجوه واعتبارات
 تختلف وتختلف
 الحسن والواقع
 بها كلهم اليتيم
 للتأديب او
 للتعذيب فكونه
 للتأديب اعتبار
 حسن للطعم
 كونه للتعذيب
 اعتبار متعجب
 له والمحقق
 عندنا اى عند
 الحنفية
 الاطلاق عن
 التيقيد يكون
 الحسن والواقع
 لذات الفعل
 اوصفة حقيقية
 اعتبارا الاصح
 من كونها
 لذات الفعل
 لوصفة حقيقة
 او لوجوه
 واعتبارات
 فلا يرد
 الشبهة
 علينا بخلاف
 المعتزلة
 الذين قالوا
 ان الحسن
 والواقع
 لذات الفعل
 يروى
 عليهم
 نسخ بان
 مقتضى
 الذات لا
 يختلف
 فاذا كان
 الحسن
 مقتضى
 الذات لا
 ينفك
 عنه فيجب
 ان يكون
 الفعل
 لذى حسن
 حسنا
 ابراهو
 كذا اصح
 مع ان
 بعض
 الافعال
 قد نسخ
 حسنة
 فصيحا
 وبعض
 الافعال
 قد نسخ
 قبحه
 فصار
 حسنة
 لا يرد
 علينا

لانا قائلون بالاطلاق الاصح فافعل الحسن المنسوخ يجوز ان يكون حسنه بغيره وهو لم يبق عندنا
صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فصا قبيحا وكذا التصحیح المنسوخ ثمر من الخفية كما في المنصوح
الما تريدى وكثير من مثل نخ العراق من قل ان العقل قلا يستقل دون الاستعانة بورود
الشرع في ادراك بعض احكامه تعالى بسبب ما يفعل من صفة الحسن او القبح ولا يخفى عليك
انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الخفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
الله تعالى قبل البعثة وقبل بلوغ الدعوة بما ادر ك العقل فيه حسنا او قبيحا لا بما لم يدرك العقل
فيه حسنا او قبيحا فلا يتقبل العقل عندهم ايضا الا في درك بعض احكامه تعالى وهو عين مذهب
هؤلاء الخفية ولذا قال ابن امير الحاج في التقرير هذا هو عين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن
الفرق بان هذا البعض من الاحكام عند الخفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوهما
وعند المعتزلة كثير غير معين فاجب اى العقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بآداب تعال
من الكذب والسف ونحوهما حتى يجب يحرم على الصبي العاقل وروى في المنتقى ثم في
الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي حنيفة
عن ابي حنيفة انه قد راجد في الجهل بما خلقه اى لا يكون احد من العاقلين
معتورا في ان لا يعلم خالق قبل يكون مغذيا ان لم يعلمه لحياتى اى يشاهد من خلق
السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وثبوت وحدانيته
بحيث لا مجال للارتياح فيها اقول في كشف معنى هذه الرواية لتحل المراد مما روى عن
ابى حنيفة انه لا عدل لاحد بعد مضي مدة التامل اى مدة يتأمل وتفكر فيها العاقل في
علم خالقه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة السمل في تنبيه القلب بذلك
وتلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان رعاية لمصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن لما كان في
 مقابلة الاحسان بالاساءة نقص لمصلحة عامة حكم العقل عليها بالفتح وبجملة الحكم بالحسن على الاساءة
 لمصلحة عامة وجود الالذات وبالفتح على مقابلة الاحسان بالاساءة لمصلحة عامة عدما للالذات
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة فنقل الكلام الى رعاية
 المصلحة العامة بان اكل من المتدين وغيره متفق على حسنهما وانما يضرنا لو ادعينا
 انه اى كل واحد من احسن وفتح لذات الفعل حتى يقال لانسلم ان حسن الفعل الذي
 هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة وفتح الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
 بالاساءة لذات الفعل بل لنقص المصلحة العامة ونحن لاندعيه حتى يفر ببل الدعوى
 اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من احسن وفتح على الشرع
 سواء كان ثبوت لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى اجواب
 منع اتفاق التقار على انه اى كل واحد من حسن الاحسان فيج مقابلة الاحسان بالاساءة
 من احكامه تعالى بانما لانسلم اتفاق التقار عليه لا يمسنا فلان لا نقول بالاستلزامه
 اى كل من احسن وفتح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى حكم
 بالكسب من شرع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقيدة احسن وفتح واستدل على ندره بحجته
 بديل مؤلف وهو انما الاستوى الصدق والكذب في حصول المقصود
 بان يتحقق حصول مقصوده على كل تقدير من الصدق والكذب نعم اننا العقل للصدق
 وترك الكذب لاحتماله فاذا راد الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
 اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
 من جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشأن لكل منهما اى يكون

من الصدق والكذب لو اذروا عرض منافية للوازم الآخر وعوارضه اقلها المطابقة للواقع
واللا مطابقة له فالصدق يلزم وقوع متعلقه والكذب يلزمه عدم وقوع متعلقه فهو على اى
الاستواء بين الصدق والكذب في جميع المقاصد والجهات وتقديره نقدين امر مستحيل
فيمتنع الايشا كس اى ايشا لعقل للصدق على ذلك التقدير اى على تقدير استحيل وان كان
ما لا يشترطه الواقع يجوز ان يلزم المحال المحال حاصله ان يستدل ان اراد الاستواء بانظره
الى مقصود معين فلا يلزم منه ذاتية احسن بجوزان يكون لا ايشا لمخرج اخر وان اراد
الاستواء في نفس الامر بالنظر الى كل مقصود فلا نسلم الايشا على تقدير الاستواء لان الاستواء
محال فتقدير الاستواء تقدير لجمال يجوز ان يمنع الايشا على ذلك التقدير وان كان مستحيلا
اذا المحال يجوز ان يستلزم محالا في شرح المقاصد والجواب ان ايشا الصدق لم يقرر في
النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل
غرض فلك الشخص وان دفع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق مدح والكذب مذموم
عند العقلاء وعلى مذبحكم عند الله ايضا يحكم بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم
ايشا الصدق قطعا انتهى والاشاعة القائلون بان احسن والفتح ليسا بتعقلين بل شعيرين
بمحض جهل الشارع قالوا في الاستدلال على كون احسن والفتح شعيرين ١٩٠ لا
لو كان كل واحد من احسن والفتح ذكيا اى لذات الفعل لم يختلف كل واحد منهما
عن الفعل لان بابا لذات للتفك عن الذات وقد يختلف احسن عن احسن والفتح عن
الفتح فان الكذب مبتلا بفتح وقد يحسن فانه يجب لعصمة بنبه وحفظه من ظالم وانقاذ بى
عن القصاص وتخليصه وانجاءه عن سفاك اى عمن يقصد سفاك منه ولا يخفى ان
الواجب احسن والجواب عن هذا الدليل ما ذكره الابرار في حاشية شرح المحقر واشاره الى ان

لقد اوردتم اقلها
المطابقة للواقع
واللا مطابقة له
الصدق والكذب
الاستواء بين
الصدق والكذب
الاستواء في
نفس الامر
بالتقدير
محال
ايشا الصدق
النفوس
الغرض
عند العقلاء
ايشا الصدق
بمحض جهل
لو كان كل
عن الفعل
الفتح فان
عن القصاص
الواجب احسن

حاشیة الی ضعفه بقوله اجیب ان هناك اسی فی الکذب بعصمتہ نبی و انقاذ بری میں مختلف ہے
 عن الکذب حتی یلزم تخلف القبح عن القبح بل الکذب باق علی قبحه لاحسن فیہ صلا و مع فاعله
 ہونا لیحسن الکذب بل لضعف معرض للفاعل و ہونا اضطرار لے ارتکاب حدیچین اما
 الکذب لذی یحصل عصمتہ نبی و انقاذ بری و اما ترک الکذب الذی یفرض الی انظلم علی النبی و
 قتل البری و اہونما و اقلما الکذب ففی الکذب ارتکاب اقل القبحین لان الکذب بصارحنا
 بل لا اضطرار سقط لہ و العود الی الایہون موجب لمدحہ و الی ہذا اشار النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 بقوله من اتى بلیتین فلیتخر ایسوا و لذلك قال الفقہاء من دفع فی النار و علم انہ لا خلاص لہ
 منها الا بالقاء نفسه فی ماء مغرق لہ ان یغرق نفسه لان اہلاک نفسہ لیس جرم بل لہ
 مالک لا محالة و الصبر علی الغرق اہون من الصبر علی نفحات النار قیل فی حاشیة شرح
 المحقر لمیزاجان یرد علیہ اسی علی ہذا الجواب ان ہذا الکذب واجب و کل
 واجب حسن فیدخل الکذب فی الحسن و احسن عند الخصم لایکون الا ذاتا فہذا
 احسن ذاتی فلا یجایع مع القبح فایثار الکذب لیس الا کم و حسنا لان ارتکاب لاقبل القبحین
 اقوال فی دفعہ لیس حسن الکذب ہنا بالذات بل بوسطہ حسن عصمتہ نبی و انقاذ بری
 بالعرض فکان حسنة غیرہ و الحسن لغیرہ لاینا فی القیم لذاتہ و ہذا معنی قولہ
 الضرورات تنبہ الحد و ذات یعنی لایل عوض ضروری کجی الحسن فی الخطور یقبح بوسطہ
 دفع الضرورة فیعال بذلک الخطور معاملة المباح غایۃ الامرانہ اسی الشان یلزم القول
 بان کلا منہما اسی من احسن لمتح کما انہ کل واحد منہما یکون بالذات كذلك
 یکون کل واحد منہما بالغیر و لعلہم اسی لعل القائلین بالحسن و قبح الذاتین یدلہم ہونہ
 اسی کون کل واحد منہما بالغیر و ہا اسی بہذا التزام او بما ذکرنا من ان کل واحد من الحسن

واليقع كما يكون بالذات يكون بالنسبة ما كان له من القائلين بحسن ووقع الذاتيين
 المختصين بآراء النسب بانه لما جاز ان يكون حسن بالذات قبيحا بالغير لكن انقلاب الوجوب
 المحتمل وكبرته الى الوجوب الماتري الى ان الكلح بالانتم كان قبيحا بالذات صار حسن
 بقا النسل فكان مباحا في بعض اشراخ ولما زال استلزامه لذلك لم يحس قبحه فصار حرا
 بعده على انه اي الدليل الذي ذكره الاشاعة ونهجا جواب ثان عن دليل الاشاعة بالعلل
 لا يتم على الجبائية القائلين بان حسن فعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية و
 لا يتم عليتنا اي على اخفية القائلين بالاطلاق الاعم ايضا وان تم على جمهور المعتزلة فان
 الدليل انما يبطل كون كل واحد منهما مقتضى الذات والجبائية لا يقولون به بل يقولون انه
 مقتضى اعتبار اخفية ينكرون احصافه وقالت الاشاعة في الاستدلال على كون حسن
 ووقع شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من حسن ووقع ذاتيا لاجتماع التقيضات اي حسن
 والاحسن فتمثل قولنا اليوم لا كذب بن عدنا لا نعلم لا يخلو عن الصدق والكذب لئلا يمانا
 يجتمع التقيضان فان صدق قلدي صدق لا كذب عن عدم الصدق والكذب عنه في العنيل يستلزم
 الكذب الصادر في العنود بالعكس اي كذب لا كذب عن عدم الصدق والكذب عنه
 في العنيل يستلزم الصدق والمراد بالصدق ههنا عدم صدق الكذب لصدق صدق حسن والكذب قبيح
 والمملو حكم اللازم لمزوم احسن حسن ولمزوم القبيح فلزم اجتماع حسن والقبح الذاتيين في
 الكلام اليوم لا كذب عن عداوهم متناقضان ضرورة ان يقع لاجتناب هذا تقرير الدليل على طبق
 ما قرره القاضي عسقلاني في شرح المغرر وبينه الايهري في حاشيته لكن الاشبه بانه على وفق ما بينه
 التتمنا لاني في شرح الشيخ والسيد الشريف في حاشيته بايدوا قولنا وكذب يستلزم انتفاء الكذب
 مقام قوله بكس لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدق الكذب لا شك في ان

استقاء القبيح وتركه حسن قال بركت الاله ابادى فى شرح هذا الكتاب فياى فى قوله بكسر نظر
لان كذب قولنا لاكذبين طريقان احدهما ان يحكم فى الكذب الكلام صادق ففى هذه الصورة يتحقق
الصدق والكذب والآخر ان لا يحكم بكلام بل انكسرت ففى هذه الصورة كاذب مستحقق من غير الصدق
الا ان يقال المراد الاستلزام فى صورة خاصة اى الاولى لا مطلقا انتفى تفهيم الدليل على قوره
اللاى فى ايجار الافكار وغيره من الشارحين للمحقق وغيره انه يلزم فى الكلام الغدى اجتماع
النفقيضين اعنى الحسن والا حسن بناء على ان صدق الكلام الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى
وكذب الكلام الغدى يستلزم صدق الكلام اليومى والصدق حسن الكذب قبيح وعلوهم الحسن
وعلوهم القبيح قبيح فيلزم اجتماع الحسن والقبح الذى هو الحسن فى الكلام الغدى وهو اجتماع النفقيضين
الكلام الغدى وقال سيد الشرف ايجار جاني فى حاشية شرح المحقران هذا ايضا جيد ولكن المذكور
فى الكتاب اذ نق للمتن لكن التفتازانى اورد النظر على شرح الشرح على هذا التفسير يانه ان اريد
لكذب غدا فى الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقه مستلزم لكذب هذا الكلام وان
اريد لاكذب غدا فى كل خبر يحكم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام فى المجموع
ولا يلزم اجتماع نفقيضين اذا كان الحسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فلان عند
التعارض بين الحسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشئ وجعله واما
الثانى فلا خلاف اهل اذا فعل بجهة محل الحسن وبجهة اخرى محل القبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للنفقيضين
وربما يمنع ذلك اى كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فنقول لانهم ان ملزوم كسر
حسن بالذات ملزوم القبيح قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضى عضدنى المواقف و
الاهبرى فى حاشية شرح المختصر وميرزا جان ايضا فى حاشيته لا تنهى ان المنفصل الى
الشرع كى يكون شرابا للذات بل قد يكون خيرا بالذات مثلا مجئ الرسل موجب لهلاك

بل ان كلاما لا يصدق
على شئ من الكلام
الغدى يستلزم صدق
الكلام اليومى
والصدق حسن
الكذب قبيح
وعلوهم الحسن
وعلوهم القبيح
قبيح فيلزم
اجتماع الحسن
والقبح الذى
هو الحسن فى
الكلام الغدى
وقال سيد
الشرف ايجار
جاني فى حاشية
شرح المحقران
هذا ايضا جيد
ولكن المذكور
فى الكتاب اذ
نق للمتن لكن
التفتازانى
اورد النظر
على شرح
الشرح على
هذا التفسير
بانه ان اريد
لكذب غدا فى
الجملة فلا
يصدق على
شئ من الكلام
الغدى ان
صدقته
مستلزم
لكذب هذا
الكلام وان
اريد لاكذب
غدا فى كل
خبر يحكم به
فظاهر ان
كذب شئ لا
يستلزم
صدقته
وانما الكلام
فى المجموع
ولا يلزم
اجتماع
نفقيضين
اذا كان
الحسن
والقبح
شرعيين
او اضافيين
اما الاول
فلان عند
التعارض
بين الحسن
والقبح
الشرعيين
يسقط
احدهما
ولا محذور
لان تحققه
بمجرد
اعتبار
الشئ
وجعله
واما
الثانى
فلا خلاف
اهل اذا
فعل
بجهة
محل
الحسن
وبجهة
اخرى
محل
القبح
فيختلف
المحل
اعتبارا
فلا
اجتماع
للفقضيضين

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال المشيخ في الاشارات الشريفة اخل في القدس
 اي التقدير الآتي بالعرض بالتبع للغير وانما الدخل في القدر اولاً وبالذات هو انحر ولما كان
 وجود انحر متوقفاً على وجود اثر قليل وليس من شأن الحكيم ان يترك انحر الكثير لاجل اثر قليل
 فلذا قدر اثر واحد فلكان المقضى الى الشرخيراً فتايد منه المنع بكلام الشيخ في الاشارات
 وبينه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان البرد المفسد للثمار ليس شرافاً في نفسه من حيث هي
 كيفية ما ولا بالقياس الى غلته الموجبة له انما هو شر بالقياس الى الثمار لفساده امر جهاً وكذا
 انظروا الزنا ليس من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالعصبية والشهوة مثلاً بشرط جها
 من تلك الحثية كما لان ليتك لقوتين انما يكونان شر بالقياس الى المظلوم والى السياسة
 المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة من جهة قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو تقدير ان تلك الاشياء
 كما وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك انتهى بالتحجج فسلم منه ان المقضى الى الشر
 لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال ما يقضى الى
 انحر لا يكون من تلك الجهة خير بالذات بل بالعرض وقد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القاضى
 عضدنى المواقف والآهري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا ينتهض على من يقول
 ان الحسن هو العارى عن جميع وجوه القبح لانه لا يصدق الحسن عليه سوا كان صادقا او كاذبا
 لان فيه جهة القبح اقول هذا الجواب بالمنع يربطك الى الالتزام المذكور سابقاً
 من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن المعلوم وان لم يكن متلماً
 لحسن اللازم بالذات لكنه متلزم بالعرض البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فاقدم فانه متروك
 قالت الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثاً ان فعل العبد لا يظلم
 صاير بدون اختياره فان فعل العبد يمكن والممكن ما لم يتدرج جانب وجوده على غير

من الوجوب فان الاضطرار انما يتم لو لم يكن للعبد اختيارا لما على تقدير صدوره فعل عن الاختيار
فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل وحالة الاختيار وامكانه قبله فان القدرة والداعي اذا
اجتمعا وجب لفعل هذا ما ذكره الامام الرازي في نهاية القول على انه اى هذا الدليل الثالث
منقوض بفعل البارى تعالى فانه مثبت من عين هذا الدليل كون فعل البارى تعالى
اضطرايا بان يقال فعل الله تعالى ممكن الممكن لا يوجد الا بعد الترتيب وتهيج المروج محال
فوجب لك لفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعلا اضطراريا فيكون الله تعالى مضطرا

في افعاله وهو كافر قائم عند الجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الذين هم الجبرية
حقا لانهم قالون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد اصلا لا على
الكسب ولا على الاجباد بل هو اى العبد كالجماد الذى لا يقدر على شئ وهذا سفسطة
اى حكمته باطله ونزبه فاسد لان كل عاقل عليم بوجدانه ان للعبد نحو من القدرة فهو خلاف لظهور
وعند المعتزلة لى للعبد قدرة مختصة في افعاله اى افعال عبده كلها سيئاتها وحسناتها وعبده
خالق لافعاله وهم اى المعتزلة يحسب من هذه الامة اى الامة المحمدية فانهم اثبتوا خالقين الله
تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احدهما الخير وهو الهسمى بنزدان والثانى الشر وهو الهسمى
باهرمن وفى الحديث القدريه محوس هذه الامة رواه الدارقطني والمعتزلة راوا العبد قادرا مستقلا
فصلوا قدرته وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل الهمة لانهم يقولون بقدر الخير والشر لله
تعالى والمعتزلة ما فهموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجوب للخير فالعبد ممكن
محتاج الى الغير لا يفيد وجود شئ فكيف تكون له قدرة مؤثرة يصدر بها افعاله وعند اهل الحق
وهم اهل الهمة وبجماعة له اى العبد قدرة كاسبة بها يصدر لافعال منه لكن عند الاشعريه
ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسبة له الوجود قدرة متوجهة بتعليمها العبد قدرة

لهذا قد وجد قدرة
لغيره من افعال
في نفسه كالكسب والمواد
اذا القدرة لا توجد
في نفس العبد
اجابة الاشعري
وجه الاشعري

مع الفعل بل لا بد خليفته اى بدلية العبد اصلا لا فى الفعل ولا فى القدرة فعندهم فالاراد المدد كما
ان يخلق فى العبد فعلا يخلق او لاصفه تتوهم فى اول الامر انها قدرة على شئ ثم توهم المدد كما
الى الفعل ثم يوجد الفعل فنسبه الفعل الى كبدية الكنا بل لا تقم والاشاعة القائلون بهذه القدرة المتوهمه
الغير الموجودة قالوا ذلك اى هذه القدرة المتوهمه كانه التكليف اى تكليف العبد لربه
بالافعال الاعمال الحق انه اى قول الاشاعة كقول الجبر فانهم لما قالوا بالقدرة المتوهمه
فلم يكن فى العبد قدرة حقيقية فافرق بينه وبين الجاد وهو الجبر نعم وان كانوا محترزين عن
القول بالجبر فظنوا انهم قائلون بمعنى وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة من
المدد تعالى للعبد الى القصد المصمم اى الخالص الى الفعل اى فعل العبد والظاهر
تعلق الجاد والجور الاول بصرف القدرة والجاد والجور الثانى بالقصد فلها اى للقدرة
المخلوقة من الله تعالى للعبد تاثير فى القصد المذكور اى القصد المصمم الى الفعل ويخلق الله
الفعل المقصود عند ذلك اى عند صرف القدرة الى القصد المصمم بالعادة لئلا يجرى
عادة الخلق بفعل عند صرف العبد هذه القدرة لان الصرف المذكور والقصد المصمم هو ان
الفعل لما كان ههنا من قبله سوال بان الكلام نقل الى ذلك القصد بان فاعل ذلك القصد اذا
كان فاعله العبد فهو مذموب المعترلة وان كان فاعله الله فهو مذموب لا شوية فاشد الى
جوابه بقوله فتقبل ذلك القصد من الله اى وصف غير موجود ولا معدوم فى نفسه قائم بوجود
فالاحوال هى الامور الاعتبارية التى وجوداتها بمنيا يشهدا قال ابن الهمام فى التعبير
وعليه اى على ثبوت احوال محققين وذكره تلميذه ابن امير الحاج فى التقريرين منهم ان
ابوبكر وامام الحرمين فليس القصد بخلق اى بخلق الله لان القصد حال والحال
ما لا يكون موجودا ولا معدوما والمخلوق فافضة الوجود بالذات كما للجواهر والاعراض بل بالحدث

لا بد من مدد
كسب كبدية
ما كسبها قال
ابن القيم
ان مدد الله تعالى
القدرة من الصفات
بجوار ذلك الصفات
امضا فى الصفات
من علمه والى القدر
القصد بالجد
فصل
كسب كبدية
ان مدد الله تعالى
القدرة من الصفات
بجوار ذلك الصفات
امضا فى الصفات
من علمه والى القدر
القصد بالجد

وهو ابداء امر ولبيان الاحداث كالحلق بل هو اى الاحداث اهون اى اهل
 من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وستاذ الاستاذ فانه لا بل ان
 يتم صلوح المادة لقبول الفعل فهو من جملة سمات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان
 على ما حقق فلا باس ان تحدث قدرة العبد هذا القصد المصمم وليست المخصوص شاهدة الابان
 الخلق له تعالى فقط اى افاضة الوجود فانه يصير المتصف بذات مستقلة بخلاف الاعتبارات الا
 ترى ان اعتلاء التفوق على ان الامكان غير معطل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال
 لاستحالة الاحمال بذاته فان الواسطة بين وجود شئ وسلبه غير معقولة بل هو اى القصد موجود
 في الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه بنابر الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
 المصمم من عموم الخلق اى خلق كل شئ لله تعالى بالعقل بان كل فعل من افعال
 العبد مخلوق لله تعالى الا هذا القصد فانه ليس بمخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
 خلقكم وتعملون سوى القصد المصمم لانه اى كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى
 ما يتحقق بفائدة خلق القدرة في العبد اى من شأنها التمكن من الفعل والترك للعبد ويتحقق
 بالجبر فائدة خلق القدرة ان يؤثر في شئ واواناه ان يؤثر في هذا القصد فعمل الله تعالى
 الحكيم لا يخلو عن غاياتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير ولانه ادنى ما
 يتجوز به اى يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اى تكليف العبد بالافعال
 والاعمال لان تكليف غير القادر مما يتخيله العقل هذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اى ما توجب
 اليه احقية كانه واسطة بين الجهد الذي هو ذنب الجسمية والاشاعة والتفوقين الذي هو ذنب المادية
 حيث فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان ذنبهم من محض بل قالوا بان لقدرة
 العبد ما شير في القصد فمجهول العبد يختاروا ولم يقولوا بان جميع افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اى فيقال

له فائدة خلق
 القدرة لان تمام الخلق
 ان يكون الافعال
 مخلوقة له وادنى ما
 يستلزم ذلك
 فلا بد ان يكون
 القصد مخلوقا له
 فزنى بين القادر
 وبين الممتنع
 وجه الدخايل

من ان القصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق بانيه من ان الاسكان ليس من شأن افاد
الوجود للغير فكيف يفيد العبد كمن الوجود للقصد بالتوضيح ما قاله بركت الله ابادى وقال بعضهم
انه اشارة الى ان اتجاهه حسن التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة لتقضيان ان يكون للعبد ضمير
اما ان ذلك الصنع هو القصد في غير لازم تخصيص القصد من بين سائر الافعال تخصيص من غير مخصص
وعصا ان في صدور الافعال للاختيارية لا بد من ادراك كل متبعث ارادة كلية وادراك
جزئي متبعث ارادة جزئية فالعبد مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة
الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها محجب بحسب العلم الكلية العقلية التي متبعث بها الارادة
الكلية ففي انبعاث الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار وشرح
ذلك في لفظة الالهية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الالهية
وهي في اصول غامضة منها مسألة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي العبد لصدور
الامر الجزئي مباخرية قريبة كالتمثيل الخاص اشوق الخاص الارادة الخاصة ومباد كلية بعيد
كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بالعقل لكونها كلية
فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية مختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور ولما كان الشرائع
امور جزئية صح التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي
بالنظر الى المبادى القريبة الجزئية مختار وانها اى الفطرة الالهية لا جدى اى النفع من
تقاضي العصا اى قطعات العصا المكسوة بذل يصير في شئ كثير النفع والمعرف قطعات
العصا المكسوة فاذ فلهم يقال ان هذا النفع من تقاضي العصا قالت الاشاعة في الاستدلال
على كون الحسن القبح شرعين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عطليا لذات الفعل
اولصفه او اعتبار لا يحض جعل الشارع لم يكن البارى تعالى مختارا في الحكم اى في الايجاب

ان قوله في الفطرة الالهية
الامر الجزئي مباخرية قريبة
كالتمثيل الخاص اشوق الخاص
الارادة الخاصة ومباد كلية بعيد

او التحريم او نحوهما لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول و
 الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبح من المدعى تعالى
 فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلاً فيما قبح عقلاً وبالاجاب مثلاً فيما حسن عقلاً فلا يكون مختاراً
 فى الحكم وهو باطل بل لا جماع والتجانب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
 للحكمة لا تقبى هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاها لا اجل الحكمة بالاقتضاء
 والوجوب لا اختيار لا يوجب الاضطرار قال الشافعية فى الاستدلال على كون الحسن
 والقبح شرعيين خامساً انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقلياً
 لا شرعياً لجاز العقاب على مرتكب القبح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحاً قبل
 البعثة لان القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
 العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
 ههنا مظنة سوال باننا لانه انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
 وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
 معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك اى
 التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مطلق الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
 تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعين ولما اريد الوقوع لغير ما عذب ويؤكد ما ذكره صاحب
 الكشاف ان معناه ما صح من صحته مدعوا اليها الحكمة ان تعذب قوماً لا بعد ان نبعث الميهم
 رسولا اقول فى ابواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
 يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظراً الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
 نظراً الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظراً الى العقل

قد مر بان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول و
 الحكم على خلاف المعقول اى خلاف ما يقتضيه العقل قبيح ويستحيل صدور القبح من المدعى تعالى
 فوجب منه تعالى الحكم بالتحريم مثلاً فيما قبح عقلاً وبالاجاب مثلاً فيما حسن عقلاً فلا يكون مختاراً
 فى الحكم وهو باطل بل لا جماع والتجانب عن هذا الدليل الرابع ان موافقة حكمه تعالى
 للحكمة لا تقبى هذه الموافقة الاضطرار فان وجوب الحكم على مقتضاها لا اجل الحكمة بالاقتضاء
 والوجوب لا اختيار لا يوجب الاضطرار قال الشافعية فى الاستدلال على كون الحسن
 والقبح شرعيين خامساً انه اى الشان لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقلياً
 لا شرعياً لجاز العقاب على مرتكب القبح وتارك الحسن اذا كان ترك الحسن قبيحاً قبل
 البعثة لان القبح استحقاق العقاب كما ان الحسن استحقاق الثواب وهو اى جواز
 العقاب قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولما كان
 ههنا مظنة سوال باننا لانه انتفاء جواز العقاب قبل البعثة بهذه الآية اذ الآية تدل على نفى
 وقوع العذاب لا على نفى جوازه اجاب عنه بقوله فان معناه اى معنى قوله تعالى ما كنا
 معذبين حتى نبعث رسولا ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك اى
 التعذيب قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب من مطلق الاستعمال فى مثل هذا المعنى كما فى قوله
 تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعين ولما اريد الوقوع لغير ما عذب ويؤكد ما ذكره صاحب
 الكشاف ان معناه ما صح من صحته مدعوا اليها الحكمة ان تعذب قوماً لا بعد ان نبعث الميهم
 رسولا اقول فى ابواب عن الدليل الخامس ان القول بكون الحسن والقبح عقليين انما
 يقتضى جواز التعذيب قبل البعثة نظراً الى العقل والآية المذكورة انما تدل على عدم جواز التعذيب
 نظراً الى الحكمة والجواز اى جواز التعذيب قبل البعثة نظراً الى العقل

لا ينافي عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجوز التعذيب
نظر الى الحكمة والحال انه حيث نذاى حين عدم العقبة قد كان لهم اى للناس
العذر بنقصان العقل وخلفه للسلك اى الدلائل الدالة على حسن الافعال وقبحا بان يقولوا
كانت عقولنا ناقصة لا يدرك بها حسن الفعل وقبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه
مخفية علينا فاما معذرون ولهذا العذر قاله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين
بالعذاب لئلا يعذر الناس وليقولوا اما معذرون ويكون للناس بيان العذر على المحجة
واقول ايضا فى الجواب عن الدليل الخامس الملازمة بين كون الحسن والقبح عقليين
وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة فانه اى جواز العقاب فرع الحكم ونحن اى مشر
الخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما ينتهض هذا الدليل على المعتزلة القائلين
بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجمهور شيوخ العراق القائلين بان العقل قد عقل
فى ذلك بعض احكامه تعالى ايضا فخصصوا اى المعتزلة للجواب عن الدليل المذكور
العذاب المفهوم من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدسون من كذبنى الرسل
بدلالة السياق اى بدلالة اللاحق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا متر فيها ففستوا فيها فنحن عليها القول فدمرنا ما ندمر اى اهلكنا فنعنى الآية ما كنا معذبين
فى الدنيا حتى نجث رسول الله وجواب المعتزلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يجزى لقفا فان الآية
لمادلت على انه لا يليق بحكمة ورحمة ايصا لعذاب لا دنى على ترك الايمان واشكر قبل
تبيينهم برسال الرسل فدالتهم على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها قبل ذلك
اولى والمعتزلة آووا الرسول الواقع فى الآية بالعقل فانه اى العقل رسول باطن

في تنبيه القلب فالمعنى حتى تبعث رسولا باطنا هو العقل الى عين ذلك من قبا ويطالع منها
 ان خصوص الرسول ليس مجرد الالطاد البنية من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي فالمعنى وما
 كذا معنيين حتى تنبههم بعض التبيين ومنها ان المعنى ما كنا معذبين ببرك الشرائع السنية
 لا سبيل اليها الا التوفيق والاخيار ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة القائلون بثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجلة قالوا لا لو كان الحكم شرعيا لزم ان يحامر السسل اى اسكاهم
 وعجزهم عن اثبات الرسالة والنبوة الانعام بالفار والحار لهامة عند امرهم اى امر الركل
 المكلف بالنظر في المعجزات لانه اذا ادعت الرسل رسالتهم فينكر عليهم المكلف فيقولون
 لنا معجزات فانظر اليها كى تعلم صدقنا لانها حجج موصلة لى ما اوعينا فيقول المكلف المنكر
 لا انظر في المعجزات مالم يجب على النظر في المعجزات اذ لا ان تمنع عما لم يجب عليه
 ولا يجب على النظر في المعجزات مالم انظر في المعجزات اذ لا وجوب لفرض لا بالشرع
 فوجوب النظر في المعجزات متوقف على ثبوت شرع المتوقف على النظر في المعجزات فيتوقف كل
 واحد من النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا سبيل للرسل
 الى دفعه على قولكم وهو معنى الانعام والمعتزلة قالوا لا يلزم اشكال انعام الرسل
 علينا لاننا منع المقدمة القائلة لا يجب النظر مالم النظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع بل هو من القضايا النظرية العقلية التى تسمى النظرية
 القياسية لى من القضايا النظرية التى قياساتها مماثل الاربعه رافع فوجوب النظر
 يعلم بالعقل بدون الاستئانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 النظرية العقلية لو كان القضايا المتوقف عليها وجوب النظر بدية لى كذا يتوقف وجوب
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اى في الجلة وقد انكره السيد في الآليات خاصة

وقال في ذلك ان المعنى
 ان خصوص الرسول ليس مجرد
 الالطاد البنية من قبيل اطلاق
 الجزئي على الكلي فالمعنى وما
 كذا معنيين حتى تنبههم بعض
 التبيين ومنها ان المعنى ما
 كنا معذبين ببرك الشرائع السنية
 لا سبيل اليها الا التوفيق والاخيار
 ان كل ذلك خلاف الظاهر والمعتزلة
 القائلون بثبوت الحكم قبل الشرع
 في الجلة قالوا لا لو كان الحكم
 شرعيا لزم ان يحامر السسل اى
 اسكاهم وعجزهم عن اثبات
 الرسالة والنبوة الانعام
 بالفار والحار لهامة عند
 امرهم اى امر الركل المكلف
 بالنظر في المعجزات لانه اذا
 ادعت الرسل رسالتهم فينكر
 عليهم المكلف فيقولون لنا
 معجزات فانظر اليها كى تعلم
 صدقنا لانها حجج موصلة لى
 ما اوعينا فيقول المكلف المنكر
 لا انظر في المعجزات مالم
 يجب على النظر في المعجزات
 اذ لا ان تمنع عما لم يجب
 عليه ولا يجب على النظر في
 المعجزات مالم انظر في
 المعجزات اذ لا وجوب لفرض
 لا بالشرع فوجوب النظر في
 المعجزات متوقف على ثبوت
 شرع المتوقف على النظر في
 المعجزات فيتوقف كل واحد
 من النظر في المعجزات ووجوب
 النظر في المعجزات على الآخر
 فيرجع الى الدور ولا سبيل
 للرسل الى دفعه على قولكم
 وهو معنى الانعام والمعتزلة
 قالوا لا يلزم اشكال انعام
 الرسل علينا لاننا منع
 المقدمة القائلة لا يجب
 النظر مالم النظر لان
 وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يتوقف على الشرع
 بل هو من القضايا النظرية
 العقلية التى تسمى النظرية
 القياسية لى من القضايا
 النظرية التى قياساتها
 مماثل الاربعه رافع فوجوب
 النظر يعلم بالعقل بدون
 الاستئانة بالشرع وفيه
 ما فيه من ان كون وجوب
 النظر من القضايا النظرية
 العقلية لو كان القضايا
 المتوقف عليها وجوب النظر
 بدية لى كذا يتوقف وجوب
 النظر على افادة النظر
 العلم مطلقا اى في الجلة
 وقد انكره السيد في الآليات
 خاصة

وقد انكروا المسندون وعلى ان معرفة الله تعالى واجهته وقد جمده الحسوية وان المعرفة لا تتم الا
بالنظر وقد منعوا الصوفية وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فكل واحد منهما لا يثبت الا بالنظر
الدقيق ولذلك اختلف في بطلان ما زعموا من ان وجوب النظر من القضايا الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المختصر وغيره في غير
وقره القاضي محمد في شرح المختصر المنع للمقدمة القائلة بالاجب النظر المطلق وتقريره
انا لانهم ان الوجوب اى وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اى وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب شامل له وغيره اذ هو من وجوب
النظر ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت شرعا
عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ان
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقتها له وليس ذلك اى وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه المستحيل كتكليف
النائم والمجنون بالجنون المطبق والبصلي لعاقل لان الغافل من لا يفهم الخطاب لانه
عليه المكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطا لتحقيق التكليف
واصل ان الغافل عن التصو لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب باننا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بالمرسول فالمكلف لو قال حين قال المرسول انظر لا امثل امرك
بالنظر مالم اعلم بوجوب الامثال اذ له اى المكلف ان يعتنع عما لم يعلم

[illegible]

واجوبه فله ان يمنع عن النظر فانه غير عالم لوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامثال مما لم
 امتثل امك بالنظر لكان هذا القول مجمل من المسامحة اى يجوز فيلزم الامام
 اى اسكات الرسل وعجزهم والحق في الجواب ما اجاب به الفضل مرزا جان في حاشية
 شرح المختصر توضيحه ان افحام الرسل ان كان جائزا بالنظر الى الاولاد والنظر لكن الله تعالى لا يوقع
 لطفا وعادة كيف وان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطف
 بعباده عقلا عند المعترلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عادة
 عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية بآراء المعجزات
 المكلفين وهو تعالى متم نوره ولو كره الكافرون وقالت المعتزلة ثانيا انه
 اى الحكم باحسن البقيع لولا اى لو لم يكن عقليا لم يمنع الكذب على الله تعالى
 اذا امتنع الكذب على الله تعالى ليقع الكذب لا يقع للشيء عقلا على هذا التقدير يثبت قبح
 الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما البقيع الشرعى فلا يتصور في حق تعالى لترتب على النواهي
 الشرعية المتعلقة بالعباد لا بالناسخ تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمنع اظهر
 المعجزات على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب قبل معناه جازا الكذب على النبي المنظر للمعجزات
 فينسند باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النبي الصادق لا يمتاز من الكاذب اما
 على المعنى الثاني فلا يمتنع على قوله فلا يعلم امر من الشرعية والجواب عن هذا الدليل انه
 اى الكذب نقص قد مر انه لا نزاع فيه اى في النقص حاصله ان الكذب قبيح
 بحسب صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب قد سبق انه لا نزاع في البقيع بمعنى صفة
 النقصان بل النزاع في البقيع بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما في المواقف من ان النقص
 في الافعال كالكذب اظهر مسجدة على يد الكاذب يرجع الى البقيع العقلي الذي

تدبر لادام المنع
 في جواب الامام
 منع الكاذب على الله
 وعلى الرسل
 عقلا لا يمتنع
 الكذب على الله
 من ادله وجوب
 اللطف على الله تعالى
 انما هو ان
 رتب على النواهي
 الشرعية
 كذا هو المعتزلة
 اذا لم يمنع من
 استحقاق الذم
 استحقاق الذم
 ولا يخفى ضعفه
 من عدم الدلالة

انكره الاشاعة وحمل ما في المواقف ان النقص على قسمين نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالجبل فالنقص في الافعال يرجع الى البقي العقلي المتنازع فيه الذي
 يعني استحقاق الذم والعقاب عقلاً لانه تعالى مختار في الافعال فيستحق على فعله المدح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى البقي العقلي المتنازع فيه بل الى البقي المقابل للحم
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية لله تعالى والبقي
 المتنازع فيه لا يكون في غير الاختيارات فممنوع باننا لا نسلم جوع نقص في الافعال الى
 البقي العقلي المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية لان ما بنا في الوجوب الذاتي
 الذي هو الكمال كيف اى صفة كان ذلك لما في او فعلاً من الاستحالات العقلية
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالتخصيص يكون الكيف المنافي للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن البقي المتفق على عقلية وعد الفعل المنافي للوجوب لذاتي
 من البقي العقلي المتنازع فيه لاسن الاستحالات العقلية تحكم ولذلك اى يكون ما
 ينافي الوجوب الذاتي كيفما كان من الاستحالات العقلية اثبتت اى اثبت كون الكذب
 نقصاً مستحيلاً انصافه تعالى به الحكماء الذين هم غير متدينين بدين ولا يستندون
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يلزم على الاشاعة القائلين بجواز تعذيب الطائع
 اى المطيع الغير العاصي امتناع تعذيب الطائع كما هو اى الامتناع مذهبنا
 اى الحنفية ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقص يستحيل عليه
 تعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصاً عندهم امتنع تعذيب
 الطائع ايضا لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في نفقته وهو خلاف
 مذهب الاشاعة وقولهم نفى الاستدراك اشارة الى ان الجوابية نقص غير تام

قال الاشعري على المتنزل اى الانتقال من المذهب الحق الذي هو في غاية الحق
الى بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الانخفاض اعني تسليم كون
العقل حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما باطلا وجوب شكر المنعم
على العبد المنعم عليه ونفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابهر في حاشية شرح المختصر
ان المراد بالمتنزل هو الانتقال من مذاهبهم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام الشرعية
اصلا الى موافقة المخصص وتسلم ان العقل جاكم في بحلة انتهي وقال اسيد في حاشية
على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد الباطلها وبيان فساد ما بين المذاهبين
يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لافعال العقل قبل اشرع اللتين هما من فروعها المتعيرة
اظهار سقوط كلامهم في عرفهم بناء على صلحهم كسقوط كلامهم في اصلهم انتهى شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الادي في الاحكام شكر الله تعالى عند الخضوع ليس هو
معرفة المدسبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن آداب نفس والزام المشقة
لها بالاجتناب عن المستحبات العقلية والعزم الى الخصال احسنه كذلك وقال لاسنوي
في شرح المنهاج والمراد بالشكر هو قول لقائل الحمد لله رب العالمين والشكر لله
تعالى ونحوه بل المراد اجتناب استحبات العقلية والالتيان بالمستحبات العقلية
والنعم هو البارى سبحانه وتعالى انتهى وتبين ان المراد بالشكر صرف العبد جميع
ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعات وسماع
المنطق او امره نص عليه اسيد والابهرى وميرزا جان الشيرازي في حاشيتهم على شرح
المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قالون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة في التوضيح
على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف النزدي عن القواطع وذهب لفته

مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يجبرى في عدم
الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب شئ بالوجوب لفائدة آه والظاهر من التنزيل
ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق اى مطلق الوجوب
وفي لفظ الظاهر اشار الى انه يمكن ان يقال المتعزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تكلموا في وجوب
الشكر فكلما فيه مع قطع النظر عن صحة المتفجع عليه اعنى الحكم مطلقا مع ان المشتقة
لا تنفي الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول لم يشكر شئ مسلم
لكن لا نسلم ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فوائد كما تكرر الصحة و
سلامة الاعضاء الباطنة والظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى
فان العطايا جميع عطية وهى ما تعطى على متن البلايا المتن الصلب البلاء جامع
بليتة قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالآية سند
لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم المشاق مع انه موجب
لفائدة هداية اسبل والمتعزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا بالمعاصرة
على مقدمته دليل الاشاعة وهى ان الشكر لا فائدة فيه للعبد في الدنيا بان الفائدة
تقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه اى شكر يستلزم الامن من
احتمال العقاب بتركه اى ترك الشكر وهو دفع المضرة وكما كان كذلك
اى كل شئ كان يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه الذى هو فائدة
دفع المضرة فهو واجب وعلى ما قالت المتعزلة في الاستدلال بطريق المعارضة
في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما بالوجهين اولها بان اى الشكر ينصرف
في ملك العبيد فان العبد الشاكر مع جميع القوى في ملك الرب المشكور والشكر

لا یكون الا بصرف القلب الجوارح الى ما خلقا لاجله فيكون الشكر قبل اشعر بدون
 امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بغیر اذنه والتصرف في ملك الغير بدون
 اذنه حرام فيكون الشكر حراما ويجاب عن هذه المعارضة بهذا الوجه باناسلمنا ان
 الشكر قبل اشعر وان كان تصرفا بغیر الاذن الشرعی لكن لانسم انه تصرف بغیر
 الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن العقلي وهذا الاذن من الله
 تعالى فان العقل رسول باطن عند المعتزلة على انه اى التصرف في الشكر مثل
 الاستغلال بجدار الغير والاستتباب بمصباح الغير فلما انما لا حاجة الى الاذن فيها
 فلذا لا حاجة الى الاذن في الشكر لعدم تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه
 اى الشكر على نعمه يشبه الاستنزاء بالمد تعالى بوجبه ان احدهما ان لا يكون للنعم قدر
 يعتد به بالنسبة الى ملكية المنعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكرا بما يليق بمنصب المنعم ونعم الله
 الفاضلة على العبد يساها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمته وملكوته والشكر الذي يفعل العبد
 لاجلها لا يليق بكبريائه لانهم عنوا بهذا الشكر انظر في معرفة المد تعالى ليعلم انه واحد قاور
 عالم فمشكلة ففقيه يتصدق عليه ملك عظيم يملك لبلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة
 من الماء فان ما انعم الله تعالى على عباده بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من
 نسبة اللقمة الى خزان الملك فطفق الفقير لشكره في المحافل العظيمة باشارة الاصبع
 الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك واعطاه كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم
 يليق هذا بمنصب ملك الملك يعد استهزاء فالشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء
 فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته على شرح المختصر لم
 يقل انه استهزاء لانه مندرج بان الاستهزاء انما يتحقق بالقصد لكن ذلك مما يعد

استہزار و کان فی صورتہ ففیہ سور الادب یجب ان یحترز عنہ و ذلک کما قال الشافعی
ان اسماء المد تعالیٰ توقیفیۃ لاحتمال سور الادب فیہ بناء علی جواز قسم
معنی منہ غیر مقصود فیہ سور الادب قائل انتہی و هو اے المذکور نے
المعارضۃ بالوجہ الثانی ضعیف لاننا منع الکبیر باناسم ان کلماتیہ الاستہزار
فہو حرام فان للمعتبر عند اللہ الخلاص بالنیۃ الخالصۃ فکل ما صدر عن العبد
وہو صالح للتعلیم فی الجملة بالنیۃ الخالصۃ فہو خیر البتہ والیٰ اناسم ان اشکر
یشبہ الاستہزار فان اشرع و ردوہو بوجوب اشکر و کیف یقال ان الشرع
ورد بوجوب ما یشبہ الاستہزاء اذ اشبیہ بالاستہزار قبیح و البقیح
لا یكون واجبا فتدبر اشارۃ الی الدقتہ مسئلۃ لاختلاف لاحد من اہل
السنتہ و المعتزلۃ القائلین بان حکم من الشرع او قتل فی ان الحکمہ وان کان
اسی حکم فی کل فعل قد یمّا عند اہل السنتہ فان احکم عنہم عبارة عن خطا
اللہ الازلۃ القدیم استعلق بافعال المكلفین اقتضاء و تخیر او احکم حادث
عند المعتزلۃ لان احکم عنہم عبارة عن الوجوب و الحرمتہ و غیر ذلک و ہذہ الامور
معللۃ بعسل حادثہ بارادۃ العبد عنہم فتكون حادثۃ فیکون احکم حادثا
لکن یجوز ان لا یعلم قبل البعثۃ اسے قبل ارسال الرسل بعض منہ
اسے من احکم بخصوصہ اسے من حیث انہ خاص یعنی لاختلاف لاحد من
الفریقین اعنی اہل السنتہ و المعتزلۃ فی ان احکم یجوز ان لا یعلم منہ بخصوصہ
قبل البعثۃ وان کان احکم قد یمّا عند اہل السنتہ فاکل متفقون فی عدم اعلم
بعض من احکم بخصوصہ وان اقرقوا بان الاشاعرة و جمہور احنفیۃ قائلون بانہ

لا يعلم شيء من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالوا ان بعد علم
 البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المعتزلة العالمين بعقلية
 الحكم فلا نه اے الحكم وان كان ذاتيا ثابثا بدون اشرع بمقتضى
 ذات الفعل لكن منه اے من الفعل ما اے فعل لا يدرك العقل
 جلة الحسن والقبه فيه اے في هذا الفعل فلا يعلم احسن والقبه كيف يعلم الحكم
 الذي بناه عليها كجوب صوم رمضان وحرمه صوم اول شعبان و اما
 عند غيرهم اے غير المعتزلة فلان الموجب اے موجب الحكم وان كان ذلك
 النفسى القديم لكن لما كان ظهوره اے ظهور الحكم بالتعلق اے تعلق
 الكلام النفسى القديم بمن يخاطب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالمحكوم وهو
 اى التعلق حادث بحدوث البعثة فلا حكمه مشيخص اے معين قبلها
 اى قبل البعثة فلا حرج في شيء من بفعل والترك عندنا اى عند
 اهل السنة فلا تكليف بالا احكام لكان كجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بخلاف
 المعتزلة فان كان كجبل مكلفون بالا احكام عندهم ولم يعيد بعض الاحكام التى
 قال بكليها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة ان
 الاسل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكث الحنفية منهم الكرخ
 والعراقيون والشافعية وفى التفسير الاحمدى هو مذهب ثقة وفى الدر المختار
 هو راي المعتزلة وفى حاشية شرح المنار للمصنف وهو مذهب معاوية ومن معه
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذهب الشافعى ليس عندى شيء لانه لم
 ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الخطر كما ذهب اليه غيرهم

فان كان العلم بالاحكام
 من قبل البعثة فلا حرج
 في شيء من بفعل والترك
 عندنا اى عند اهل السنة
 فلا تكليف بالا احكام
 لكان كجبل الذين لم تبلغهم
 الدعوة عندنا بخلاف
 المعتزلة فان كان كجبل
 مكلفون بالا احكام عندهم
 ولم يعيد بعض الاحكام
 التى قال بكليها بعض
 الحنفية منا واما الخلاف
 المنقول عن اهل السنة ان
 الاسل في الافعال الاباحة
 كما هو مختار اكث الحنفية
 منهم الكرخ والعراقيون
 والشافعية وفى التفسير
 الاحمدى هو مذهب ثقة وفى
 الدر المختار هو راي المعتزلة
 وفى حاشية شرح المنار
 للمصنف وهو مذهب معاوية
 ومن معه كروان وابنه
 يزيد وغيرهما والقول
 بانه مذهب الشافعى ليس
 عندى شيء لانه لم ينقل
 عنه في صحيح الاما يوافق
 التوقف او الخطر كما ذهب
 اليه غيرهم

فی شرح المنار المصنف ہو مذہب بعض اہل الحدیث و فی الکاشیة و الصبح ان
 الہل فی الافعال التحريم و ہو مذہب علی و ائمہ من اہل البيت و مذہب کوفیین
 منهم ابو حنیفہ و فی التفسیر الاحمدی الاصل عند الجہود الحرمۃ و ایضا فی و عند الشافعی
 الاصل ہو الحرمۃ فی کل حال و فی الاشباہ و نسبہا الشافعیۃ الی ابی حنیفہ و قال
 صدق الاسلام فی اصولہ ان بعد ورود الشریع الاباحۃ فی الافعال الکائنۃ
 فی الاموال کالبیع و الاکل مثلاً و لا یحظر فی الافعال الکائنۃ فی الارفس
 کالقتل و قطع العضو و الا یلام بالضرب و القرف علی الفروج مثلاً فقیل
 ہذا اختلاف وقع بعد الشریع لا قبلہ بالادلۃ السمعیۃ ای دلت ملک الادلۃ علی
 ان مالہ یقیم فیہ دلیل التحريم ما ذون فنیہ عند اہل الاباحۃ و
 ممنوع عنہ عند اہل الخطر و قولہ فقیل خبر قولہ اما اختلاف المنقول آہ و ہو
 جواب سوال بعد تقریرہ انہ لما تحقق انہ لا حکم عند الاشاعرة قبل الشریع فکیف
 یصح عنہم القول بان الہل الاباحۃ او الحرمۃ لان کلام من الاباحۃ او الحرمۃ حکم و الاحکم
 قبل الشریع و حاصل الجواب ان ہذا اختلاف واقع بعد الشریع بالادلۃ السمعیۃ لا قبلہ
 و فیہ ما فنیہ اشارۃ الی ان الظاہر من کلام الاصولیین ان ہذا اختلاف
 فی الافعال قبل الشریع و اما المعتزلۃ فقسموں الافعال الاختیاریۃ
 و حی الیٰ تہیٰ یکن البقاء و التعیش بد و نحاً اسے بدون ہذا الافعال
 کاکل الفاکہۃ مثلاً فی البقاع الی غدار الہسا غیر الفواکہ و الثمار لا مینا
 غدار الہم الفواکہ و الثمار و فی التفسیر اشارۃ الی ان الاختیاریۃ ہنا لیت بالمعنی
 المشور الی ما تدارک فنیہ قبل الشریع جہۃ محسنۃ اسے موجبۃ

لعل قوله في قوله
 ان لا يظن ان في
 كلامهم اختلاف بين
 ائمتهم و ان في كلام
 جليلهم من غير خلاف
 في معنى ما في كلام
 شيخنا من قوله
 من غير خلاف

للمحلل حجة مقبحة اسی موجبة للقبیح لیخه الى افعال یوجد فیها طریق یقتضی
 العقل بسبب حسنها او قبحها فینقسم ما تدرك فیه تلك الحجة الى الاقسام
 الخمسة المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه یعنی
 لا تخلو تلك الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلو من ان یشتل احد
 طرفیها من الفعل والترك علی وجه اولاد علی اثنی الاول اما ان یشتل الفعل علی القبح
 فی محرمه اما ان یشتل الترك علی القبح فی واجبته وعلی اثنی الثانی فاما ان یشتل احد طرفیها
 علی حسن اولاد علی التقدير الاول اما ان یشتل الفعل علی الحسن فی مندوبة واما ان
 یشتل الترك علی الحسن فی مکروهه وعلی التقدير الثانی وهو الذی لم یشتل واحد من الفعل
 والترك علی حسن فی المباحة والی فالیس كذلك ای الی ما لا تدرك فیه
 حجة محسنة او مقبحة یعنی قسمو الافعال الاختیاریة الى افعال تدرك فیها حجة محسنة
 او مقبحة والی افعال لا تدرك فیها حجة محسنة او مقبحة ولهم ای للمعتزلة
 فیه ای فیما لیس كذلك قبل الشرع ثلاثة اقوال الاول الاباحة ای
 عدم الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثیر من الشافعية واكثر الحنفية
 لاسیما العراقيین قالوا والیه اشار محمد بن یحیی بن یونس بقتل علی اكل المیئة
 وشرب الخمر فلم یفصل حتم قتل بقوله نعت ان ینکون اثمالا ان اكل المیئة
 وشرب الخمر لم یجر ما الا بالیة عنهما ففصل الاباحة اصلاً ولاحتمة معارض الیة
 کذا فی التقییر شرح التحریر و فی شرح المنهاج لاسنوی فی مباحته عند
 المعتزلة البصرة وبعض الفقهاء اے من الشافعية والحنفية كما قال فی
 المحصول والمنتخب انتم تحییلاً حکمة الخلق اے خلق الاشیاء

والافعال د فعاً للعبث یعنی لو لم یکن الاشیاء مباحة فانت حکمت
 الخلق وفائدة التي هي تفسد العبد واذا فانت الحکمة صار الخلق عبثاً فالاباحة
 لتحصيل الحکمة وتحصيل الحکمة لدفع العبث فقولہ تحصيلاً مفعول له لا اباحة وقوله دفعا
 مفعول له لقوله تحصيلاً وربما يمنع الاستلزام من عدم الاباحة وفوات
 حکمة الخلق مستلزم للعبث بجواز ان الله تعالى خلق الاشیاء ليشتملها الخلق
 فيصير فيثاب عليه فتحصل الحکمة فينبغي دفع العبث وذكر ابن الحاجب في المختصر
 هذا المنع بقوله قلنا معارض بانه ملك غنيره وخلقه ليصير فيثاب عليه وشرحه القاضی
 عضد في شرح المختصر بقوله واجواب لمعارضته بانه ملك الغير فيجزم التصرف وكل
 بانه خلقة ليشتمل به فيصير فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث انتهى فالتأني
 المختص اے حکمتہ وثبوت الحسج سے حکم اشروع وهو قول معتزلة
 بغداد وبعض الحنفية واثافيت کما في التقرير وهو مذہب طائفة من الامامية
 وابن ابی ہريرة من اثافيت کما في شرح المنهاج لثلاً يلزم التصرف
 في ملك الغير بغیر اذنه یعنی لو لم یکن الاصل المخطئ بل یكون
 الاصل الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو الله تعالى فان الاشیاء
 كلها ملك الغیر اذنه وقدمت في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان یكون فيه
 اذن عقلی وقد یكون التصرف في ملك الغیر بدون الاذن جائزاً اذا لم یحق
 المالك منه بذكره التصرف کالاستصلاح بمصالح الغیر والاستقلال
 بجوار الغیر ولا رد علیهما اسی علی القول بالاباحة والقول بالخطئ
 انه كيف یقال بالاباحة والخطئ لعقلیین قبل اشروع وقد فرض انه

لقد ورد في بعض النسخ
 ان الله تعالى خلق الاشیاء
 ليشتملها الخلق فيصير
 فيثاب عليه فتحصل الحکمة
 فينبغي دفع العبث وذكر
 ابن الحاجب في المختصر
 هذا المنع بقوله قلنا
 معارض بانه ملك غنيره
 وخلقه ليصير فيثاب عليه
 وشرحه القاضی عضد
 في شرح المختصر بقوله
 واجواب لمعارضته بانه
 ملك الغير فيجزم التصرف
 وكل بانه خلقة ليشتمل
 به فيصير فيثاب عليه فلا
 يلزم من عدم الاباحة
 عبث انتهى فالتأني المختص
 اے حکمتہ وثبوت الحسج
 سے حکم اشروع وهو قول
 معتزلة بغداد وبعض
 الحنفية واثافيت کما في
 التقرير وهو مذہب طائفة
 من الامامية وابن ابی
 ہريرة من اثافيت کما في
 شرح المنهاج لثلاً يلزم
 التصرف في ملك الغير
 بغیر اذنه یعنی لو لم
 یکن الاصل المخطئ بل
 یكون الاصل الاباحة
 يلزم التصرف في ملك
 الغير وهو الله تعالى
 فان الاشیاء كلها ملك
 الغیر اذنه وقدمت في
 مسئلة شكر المنعم بانه
 يجوز ان یكون فيه اذن
 عقلی وقد یكون
 التصرف في ملك الغیر
 بدون الاذن جائزاً اذا
 لم یحق المالك منه
 بذكره التصرف کالاست
 صلاح بمصالح الغیر
 والاستقلال بجوار
 الغیر ولا رد علیهما
 اسی علی القول
 بالاباحة والقول
 بالخطئ انه كيف
 یقال بالاباحة
 والخطئ لعقلیین
 قبل اشروع وقد
 فرض انه

لاحکم اسی للعقل بحسن ولا تبسح فنیہ اسی فیما لاتدرک فیہ جہۃ
محمۃ او مقبۃ کاکل الفواکہ لیخنی ان الکلام فی فعل لاتدرک فیہ جہۃ محسنۃ
او مقبۃ فلو کان ذلک لفعل مباحا وخطورا لکان مما تدرک فیہ جہۃ محسنۃ او
مقبۃ وہو خلاف المفروض فالقول بالاباحتہ او الخطر مع هذا المفروض
جمع بین المستنافین لان العرض اسی المفروض ان لا علم لعلہ لکما تفصیلا
اسی فی فعل فعل ولا ینافی ذلک العلة اجمالا فحکم العقل فیہ بالاباحتہ
او الخطر اجمالا بحسب علم الاجمالی لاینافی عدم ادراک جہۃ محسنۃ او مقبۃ
تفصیلا ودرجہ لایدرک شئی تفصیلا ویدرک اجمالا کالنتیجۃ فی الشکل الاول بالتفصیل
الی کبراہ فانہا یعلم فیہا اجمالا لاشتغالہا علیہا ولا یعلم تفصیلا فان نتیجۃ قولنا العالم
متغیر وکل متغیر حادث یعلم اجمالا فی قولنا کل متغیر حادث فایہ مشتمل علی قولنا العالم
حادث اذا العالم من افراد المتغیر ذلک توضیح ما ذکرہ التقاضی فی شرح الشرح خلا
ما یدکرہ القاضی عضد فی آخر شرح المختصر وقال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ
شرح المختصر قول فیہ تامل لانه اذا علم العقل بحکم علی الاجمال فی اکل الفاکتہ
مطلقا فیعلم بالحکم المخصوص بفعل فعل کاکل فاکتہ التمران مثلا بضم الصغری
اسہلۃ الحصول اے فلک بحکم اکل الاجمالی الحاصل من ولیم اللہم الا ان یقال المراد
الحکم الضروری ولا یخفی ما فیہ من نقص انتہی اقول یرج علیہا اسی علی القول
بالاباحتہ والقول بالخطراتہ لیزم جواز اتصاف فعل واحد ہو الذی لم تدرک فیہ
جہۃ محسنۃ او مقبۃ بحکمین متضادین وہما الوجوب والاباحتہ او الخطر فی نفس الامر
فان فرض علم اسلم بالحکم فی فعل مجوز ان یکون الوجوب مثلاً فی نفس الامر والاباحتہ

الى الفعل بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل حال قوله
اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخسة وعدم العلم بان ايها واقع يقضي التوقف
في خصوصية الحكم لاني نفس الحكم فلا ينافي العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول بالتوقف
بعدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر إشارة الى جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم تنبيه الخفية
بعد اثباتهم اتفاق الافعال بكل من احسن والتمسح لذاتها اى بمعنى ثبت في ذات
الافعال وبغيرها اى بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقلال
الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايامان اى تصديق
العليه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيبا لضرورة من عند الله فلا
يقط وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان
بصدده وهو الكفر اى ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
في الاوقات المكيهة فسقطت فقوله صنعت اه حيلة ستانعة لتعليل السقوط والى
ما هو حسن بغية اى بغية ذاتة وبواسطة غيره ملحق بالاول اى ما هو حسن لنفسه
وهو اى الملحق بالاول فيهما اى في الغير الذي لا اختيار
للعبد فيه اى في ذلك الغية وحينئذ لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا صائغا
لان يتصف باحسن فيكون واسطة في ثبوت احسن فقط كالزكاة والصوم
والحج شرعت نظر الى الحاجة والنفس والبيت فان الزكاة مشروعة
لرفع حاجته الفقير والصوم مشروع لقهر النفس والحج مشروع لشرف
البيت ولما لم يكن بدن الحاجة لهذا الدفع ومن النفس القهر ومن البيت

لقد ذكرنا ان هذا الحكم
هو الحكم بالعدم
في خصوصية الحكم
لان العلم بالعدم
لا ينافي العلم
بالحكم مطلقا
فلا ينافي العلم
اجمالا بان ههنا
حكما فكيف يصح
القول بالتوقف
بعدم العلم بالحكم
مطلقا وفي قوله
فتدبر إشارة الى
جوابه بان مرادهم
بالتوقف هو عدم
العلم بالحكم
بخصوصه لا عدم
العلم بنفس الحكم
تنبيه الخفية
بعد اثباتهم
اتفاق الافعال
بكل من احسن
والتمسح لذاتها
اى بمعنى ثبت في
ذات الافعال
وبغيرها اى
بمعنى ثبت في
غير ذاتها
قسموا الافعال
بالاستقلال
الى ما هو حسن
لنفسه حسنا
لا يقبل السقوط
كالايامان اى
تصديق
العليه للنبي
صلى الله عليه
وآله وسلم في
جميع ما علم
مجيبا لضرورة
من عند الله
فلا يقط
وجوب
الايمان
لهذا المعنى
عن المكلف
بحال حتى
الاكراه على
تبديل
الايمان
بصدده
وهو الكفر
اى ما هو
حسن
لنفسه
حسنا
يقبل
السقوط
كالصلوة
فانها
منعت
في
الاقوات
المكيهة
فسقطت
فقوله
صنعت
اه حيلة
ستانعة
لتعليل
السقوط
والى
ما هو
حسن
بغية
اى بغية
ذاتة
وبواسطة
غيره
ملحق
بالاول
اى ما هو
حسن
لنفسه
وهو اى
الملحق
بالاول
فيهما
اى في
الغير
الذي لا
اختيار
للعبد
فيه اى
في ذلك
الغية
وحينئذ
لا يكون
ذلك
الغير
فعلا
اختياريا
صائغا
لان
يتصف
باحسن
فيكون
واسطة
في ثبوت
احسن
فقط
كالزكاة
والصوم
والحج
شرعت
نظر الى
الحاجة
والنفس
والبيت
فان
الزكاة
مشروعة
لرفع
حاجته
الفقير
والصوم
مشروع
لقهر
النفس
والحج
مشروع
لشرف
البيت
ولما لم
يكن بدن
الحاجة
لهذا
الدفع
ومن
النفس
القهر
ومن
البيت

لهذا الشرف نسبت المشروعية الى الحاجة وانفس البيت وكون شرف البيت
 محالاً لاختيار العبد فيه ظاهر وعدم اختيارية دفع حاجة الفقير فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
 ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختيارية تمسده بنفسه بالنظر
 الى شهوته التي يحتاج اليها بالقرءان عبارة عن مخالفة شهوته وشهوته ليس
 باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قرأناه كلام المصنف رحمه الله
 تعالى موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
 حاجة الفقير وقهر نفس وزيارة البيت انتهى واقره التفازاني في التلويح ودو كلام
 فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر نفس وزيارة البيت نفس الزكوة
 والصوم وال الحج فكيف تكون وسائط حسناتها وامام عليه الجمهور من ان الغير والواسطة
 هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفازاني في التلويح بقوله وفيه نظر
 اذ الواسطة ما يكون حسن افضل لاجل حسناتها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
 كذلك وانتمصر لهم ابن امير الحاج في التقرير بان لا يلزم من كون الفعل حسناً لاجل
 واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى اق ما هو حسن لغيره غير ملحق بما هو حسن
 فهو معطوف على قوله المحقق كالجهاد والحدود وصلوة الجنازة فانها
 اى الجهاد والحدود وصلوة الجنازة في نفسها تعذيب عباد الله تعالى في الايام
 والتشبيه بعبادة الجهاد في الثالث لكنها حسنة بواسطة الكفر والمعصية
 واسلام الميت فلم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولو لم توجد المعصية لم يجب الجهاد
 ولو لم يكن الميت مسلماً لم تجب صلوة الجنازة وانما اعتبرت الوسائط في
 هذا القسم لانني اعتم الثالث لان الوسائط في هذا القسم اعني الكفر

وقد ورد في الخبر
 ان من سئل عن الجهاد
 كجهاد النفس
 والوسيلة ما يكون
 نفساً ما يكون
 من غير الوسائط

والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور اذ عملا كلمته الله والرحمة للجاني
عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدر الشريعة باختیار
العبد بخلاف الوسائل في اقسام الثالث وهكذا اقسام القبور
فمن القبور قبور بعينه تسبى لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبور بعينه فتبى
يقبل السقوط ككل الميتة يسقط تحتها في الخمسة وقبور غيره غير ملحق بها هو
حسن نفسه كصوم يوم العيد فانه قبور لا اجل كونه اعراضا عن صيانة الله تعالى
وكا بيع وقت النذر فانه قبور لا فناء له فوات الجمعة واما القبور غيره الذي
هو ملحق بالقبور بعينه لم اربيان في كلام القوم وان كان مثاله الغصب فانه امن
حرم تعلق حق الغير لكن هذه الوسائل ممددة وصار الغصب قبورا بالذات لا امر
المطلق مجرد ١ عن الفتى بينة الدالة على خصوص احسن من احسن نفسه
او غيره ف قوله محبر واحال كاشفة عن معنى الاطلاق هل هذا الامر للحسن
لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به بعينه لا يقبل السقوط اصلا كما
اختاره شمس الانعم السرخسي هذا نقل غير مطابق للاصل فان اخرى
قال والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به بعينه ولم يوجد في كتابه
اثر عدم قبوله السقوط او الحسن لغيره كما في البدع ظاهر العبارة يدل على
انه مختار صاحب البدع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال لما
اقتضيه الامر الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضيه اكل انواع الحسن
الشرعي وهو كون المأمور به حسنا بعينه لا بدليل وهو اختيار منس الاثمة وقيل
بالغير لثبوت اقتضاء انتفى لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء

عن الحركات والاشارات المفهومة وبالتواضع عليه عن الالفاظ المسهلة وبالمقصود
 به الافهام عن كلام لم يقصد افهام المستمع فانه لا يسهى خطابا وبقوله من هو مقتضى
 لفظة عن الكلام لمن لا يفهم كان تام والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير كما يمتنع عنه
 شرح المحقر ولهذا يلزم الشخص على خطاب لمن لا يفهم وباضافة الخطاب الى الله
 تعالى حشر خطاب من سواه من الملائكة والجن والانس اذ لا حكم الا لله تعالى
 فان قيل اذ امر الرسول المكلف بالسيد العبد وجب عليهما المأمورية فقد ثبت
 حكم الوجوب من غير سببانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود ههنا الا حكمه
 بواجب بان ذلك الوجوب ايضا بواجب الله تعالى وامر بما كاشف عن الايجاب
 الذى هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل حشر به ما
 ليس كذلك كالتقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى وفى
 التقدير قبل الصحيح وفى شرح المحقر للقاضى عضد الدين وفى شرح السبكي الاوضح
 بفعل المكلف مقام قول ابن اكا جب صدر الشريعة وغيرهما بافعال المكلفين ليتناول
 بالايهم من احكامه كخواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهداء خزيمه
 وحده اقضاء اے طلبا وهو ما طلب بفعل او طلب الترك وكل واحد
 منها اما حتما وغيره او تجديلا اے اباحة ففقدوا الله خلقكم وما تعملون
 ليس منه اے من احكم فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
 المكلف لكنه ليس فيه طلب بفعل ولا تخيير بل هو اخبار بجمال اسم وهرهنا
 اے فى حد حكم المذكور ابحاث اربعة الاول انه اے احد المذكور
 لا ينعكس اى لا يكون جامعا فانه يخرج منه اى من احد المذكور

و علیٰ ہذا القیاس کما ذہب الیہ فخر الدین الرازی واختارہ السبکی ومثل شرا
 الی توجیہ ہذا القاضی عضد الدین ثمالی الفہ المصنف ابن الہمام صاحب
 التہذیب ولما کان لقائل ان یقول ان ما قضی اللہ ورسولہ علینا من اشرائع
 السابقہ حجتہ والہ علی بیان الشرائع فیکون والاعلیٰ الاقتضایٰ لضمنی فعلی تقدیر
 تعمیم الاقتضایٰ یمکن کونہ حکما مع انہم لم یعدوہ من الاحکام فلا یکون احدا لثا فاجاب
 عنہ بقولہ والقصة من حیث ہی قضا لا اقتضاء فیہا یعنی للقصة اعتبار ان
 اعتبار انہا حکایۃ عما وقع فیہذا الاعتبار لا اقتضایٰ فیہ اصلا وعدم عدہ من الاحکام
 ایضا بہذا الاعتبار واعتبار انہا واجبة الاعتبار بالم یدل علیہ دلیل مانع عنہ فی ہذا
 الاعتبار حکم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فملزوم کوہنا حکما ممنوع
 وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم یعدوہ من الاحکام ممنوع
 ونہا ہو ما خود ما قال القائل میرزا جان فی حاشیۃ شرح المختصر من انہ علی ما
 قرنا لا یرد النقص بالقصص بانہا تتضمن قولہ فعل کذا حتی یتأب بخواہم ولا تفعل
 کذا حتی لا یعاقب بخواہم علی ما فی بعض الحواشی اذ دلالة القصة علی فعل ولا تفعل غیر
 مسلم بل لقصة خبر لا یدل الاعلیٰ ثبوت مضمونہا وانما یفہم فعل ولا تفعل من مثل
 قولہ اعبروا وادھو حکم لامحالة بخلاف سببیۃ الزنا بوجوب الجلد فانہ یدل علی وجوب
 الجلد عند الزنا فالفرق ظاہر انتہی وما فی التحذیر ان الوضع مقدم
 علیہ اسی علی الاقتضایٰ فان الاقتضایٰ فیہم من سببیۃ التی ہی من جملۃ الخوا
 فکیف یکون الوضع مندرجا فی الاقتضایٰ او المقدم لایکون مندرجا فی الموضع فلا
 یصح القول بان الوضع مندرج فی الاقتضایٰ لضمنی لا یضر لصدق الاعم

لقد ذکا بالفرق ان
 وقضا لا بالاعتبار
 بل بسببیۃ الزنا ان
 الموضع من
 الاقتضایٰ
 ملامح مختصر
 الوضع من
 مندرج فی

یعنی للاقتضای معنیان اول خاص والثانی عام وما هو مؤخر عن الوضع معنی خاص
و یقال له اقتضای صریحی وما هو شامل للوضع معنی عام شامل للاقتضای الصریحی
والاقتضای الضمینی والماخوذ فی التعریف هو بالمعنی العام لا بالمعنی الخاص
وتارة یمنع کونها ای کون الاحکام الوضعیة من المحدود ای من
الحکم فاننا لانسمی الاحکام الوضعیة حکما وان سمي غیرنا حکما ولا مشاجرة
ای لامضائقه فی اصطلاح غیرنا علی تسميتها حکما فعليه تغییر التعریف ولا یلزمنا
اصطلاح غیرنا قال المحلی فی شرح جمیع الجوامع اما خطاب لوضع الاشیء فلیس من
الحکم المتعارف کما شی علی المصنف انتہی البحت الثانی من جانب المعتزلة
ان الخطاب عند کما ای عند اهل السنة والجماعة ای الکلام النفسی یعنی
ارید بالخطاب هنا الکلام النفسی القائم بذات اللہ تعالیٰ لیس من جنس الحرف والصوت
لا الکلام اللفظی الدال علیہ ہو قد یر کما صر صفت اللہ تعالیٰ والحکوم حادث
لمشوبت النسخ فی الاحکام والناسخ لا محالة کان معدوما فیقال حرم شرب
الخمر بعد ان لم یکن حراما وما ثبت قبله امتنع حد فہ فالحکم یمتنع عدمه کالحکم
لم یثبت قبله فنوحادث فالحکم اذن مبائن للخطاب فلا یصح تعریف الحکم بالخطاب
والجواب انما لانسمی ان الحکم حادث بل نقول ان الحادث هو المتعلق
ای متعلق الحکم بالعبء وانما ورد النسخ علی الحکم باعتبار المتعلق لا باعتبار نفسه المعروف
هو الحکم باعتبار نفسه وهو قدیم اذلی ثابت بذاتہ تعالیٰ کالخطاب فصیح تعریفه بالخطاب
فانهم البحت الثالث ان حد الحکم منقوض بالاحکام افعال الصبی
من مندوبية صلوة وصحة بیعه عند اذن الولی کما هو مذمونا ووجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلغه لصبي من مال الغير ولا ثم ادائه
على الولي واجب بانه اى الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
التحريض اى تحريض الولي لصبي على الاعمال فعنى كون صلوة مندوبة ان
الولي امر بان يحرضه على الصلوة ويامره بالقول عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع و له اى للولي الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على
الولي الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي فعنى وجوب ضمان ما تلغه لصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما تلغه لصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقل
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لا غايتها بالمطابقة اى يكون الماتى به
موافقا لما ورد به اشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من اشرع يعرف صحة وفساد به بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قبل من ان صلوة ما يتأب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القربا غنى في حاشية شرح المحقر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف قتال انتهى ولعل في قوله قتال اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبي صلا بعد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
الصبي الذى لا ولي له لغوا واجب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتيب الثواب
له اى للصبي على فعلها على وجهها ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضل تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بال صبي او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى في التلويح وافتقاره الميرزا جان في

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلغه لصبي من مال الغير ولا ثم ادائه
على الولي واجب بانه اى الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
التحريض اى تحريض الولي لصبي على الاعمال فعنى كون صلوة مندوبة ان
الولي امر بان يحرضه على الصلوة ويامره بالقول عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع و له اى للولي الثواب اى ثواب التحريض وعليه اى على
الولي الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي فعنى وجوب ضمان ما تلغه لصبي عليه
وجوب اداء ضمان ما تلغه لصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقل
يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لا غايتها بالمطابقة اى يكون الماتى به
موافقا لما ورد به اشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
فاذا عرفت حقيقة البيع من اشرع يعرف صحة وفساد به بالعقل وفيه ما فيه
اشارة الى ما قبل من ان صلوة ما يتأب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
مندوبا لكن الفاضل القربا غنى في حاشية شرح المحقر اجاب عنه حيث قال انه
ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف قتال انتهى ولعل في قوله قتال اشارة
الى ان القول بانه لا ثواب للصبي صلا بعد غاية البعد كيف ويلزم ان تكون صلوة
الصبي الذى لا ولي له لغوا واجب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتيب الثواب
له اى للصبي على فعلها على وجهها ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه من
فضل تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى وايضا في قوله فيه ما فيه اشارة
الى ان تعلق الحق بال صبي او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر مغاير له
مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى في التلويح وافتقاره الميرزا جان في

اسی علی اختلاف فی تسمیۃ الکلام فی الازل خطا بالما ذکرہ القاضی عضد فی شرح
 المختصر اختلاف فی انتہ اسی الکلام حکم فی الازل و یصیر حکما فیما لا ینزال فمن ذهب
 الی ان الکلام خطاب فی الازل و ذهب الی ان الکلام حکم فی الازل ومن
 ذهب الی ان الکلام لم یس خطاب فی الازل بل یصیر خطا فیما لا ینزال و ذهب
 الی ان الکلام لم یس حکم فی الازل بل یصیر حکما فیما لا ینزال ولما فرغ المصنف من
 حد احکم و الابحاث المتعلقة بہ شرع فی تقیم احکم فقال شتم الاقتضاء
 اسی الطلب الماخوذ فی حد احکم انکان حتما اسی وجوب بالفعل عنین
 کف فالایجاب اسی فاحکم الایجاب و هو اسی الایجاب نفس الامر
 النفس اسی عین الامر النفس فان الایجاب هو الخطاب المتقصد تتم فعل و ہو عین
 الامر و کان الاقتضاء ترجیحا فاعمل غیر کف فالندب اسی فاحکم الذب او
 کان الاقتضاء للکف حتما فالتحذیر اسی فاحکم التحريم و کان الاقتضاء للکف
 ترجیحا فالملک و ہ اسی فاحکم المکرہ و التحذیر اسی لتساوی الفعل و عدم
 الماخوذ فی حد احکم الابلیۃ یعنی احکم بالتحذیر لیسى اباقہ و المذکور یقیم احکم باعتبار نفسه
 و ما یقیم احکم باعتبار الانضال اسی باعتبار طریق وصول احکم الی المكلف بہ باللفظ الدال
 علیہ المنقول الیہ فکذلک عن عنینہ الخفیۃ و الخفیۃ لما وجدوا احکام الاحکام التي
 تثبت بیل قطعہ مخالفۃ لاحکام الاحکام التي تثبت بیل لمنی لاحظوا حال
 الدال اسی ما یدل علی الطلب فی الاقتضاء اسے الطلب المحتمی لانه العمدة فی البیان
 فتعالوا فی التسمیۃ ان ثبت الطلب الجازم بقطعی اے بیدیل
 لاشبہہ فیہ صلا فالافتراض اے فاحکم الافتراض ان کان فیک

کشف البہم
 فی تسمیۃ الکلام
 فی الازل
 و یصیر حکما
 فیما لا ینزال

الطلب للفعل و احکم التحريم ان كان ذلك الطلب للكف او ثبت لطلب
 الجازم بظن اى بديل فيه شبهة فالايجاب فاحکم الايجاب ان كان ذلك
 الطلب للفعل و احکم كراهة التحريم ان كان ذلك الطلب للكف
 ويشاركهما في يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم في
 استحقاق العقاب بالذلة اى يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
 العقاب بترك فعلهما ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب بترك
 الكف يعنى لافرق بين الغرض والواجب في استحقاق العقاب بترك فعلهما
 وكذا لافرق بين احرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب بترك الكف
 عنهما ومن ههنا اى من اهل مشاركة الواجب الافتراض في استحقاق
 العقاب بترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما احرام في استحقاق العقاب
 بترك الكف قال محمّد كل مكروه حرام يتجاوزا في لفظ الاحرام بارادة
 استحقاق العقاب بترك الكف للقطع بان محمّد الايكفر جاحد الوجوب والمكروه
 تحريما كما يكفر جاحد الغرض والاحرام والحقيقة من الكلام لا الجازم منه
 ما قاله اى البوسنيّة والبوليوسف انه اى المكروه الى الاحرام
 اقرب منه الى اهل لاعين الاحرام لان المكروه ما ثبت بديل ظني واحرام
 ما ثبت بديل قطعي وبنيما سرق فالنزاع لفظ لا معنوي لان قول محمّد
 محمول على التجوز وقول الشيخين محمول على الحقيقة ههنا اى خذوا واحفظوا
 لما كان في كلام الاصولييين وبهم التداخ باهم قسموا احكام مرة الى الايجاب
 والتحريم ومرة الى الوجوب والحكمة اشار المصنف الى دفعه بقوله

حقیقۃً قال السید بعد ذکر الایراد المذكور وجوابہ فی حاشیۃ شرح المختصر
 وبهذا الجواب المذكور یجاب ایضاً عما قبل ان الایجاب من مقولة
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 یصح القول بالاتحاد بین الداخلین تحت المقولتين بان دخول شیء تحت المقولتين
 باعتبارین مختلفین جائز ودعوى امتناع صدق المقولات على شیء
 باعتبارات شتى فی مختلفه محل مناقشة آنه قول السید وما
 كان یراد ان الشیخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تصادق على شیء واحد
 ولو باعتبارات مختلفة بل مصادیقها مختلفة بالذات فلا مناقشة فی دعوى
 الامتناع فاراد دفعه یقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات الحقیقیة
 لم یلزم ههنا فان الخطاب بالنفس الذی هو الکلام النفس امر واحد من
 مقولة کیف عندهم ویس لفعلا الافعال حقیقة الابل اعتبار فیصدق علیه باعتبار
 انتسابه الی الحاکم الفاعل فعلی هیئۃ تاثیریه وباعتبار انتسابه الی الفعل المفعول
 الافعال الی هیئۃ تاثیریه وذكر مولانا نظام الملة والدين فی شرح هذا الكتاب
 ان افضل والافعال لهما معنیان الاول التأثير مطلقاً والتاثر كذلك وهما من المقولات
 والنائب التأثير لهما متباینان والتاثر مطلقاً والتاثر كذلك وهما من المقولات
 فی المار وهما من المقولات فالایجاب فعل بالمعنی الاول وكذا الوجوب لافعال
 بالمعنی الاول فالایجاب والوجوب لیسا من مقولة الفعل والافعال حقیقة بل
 مجازا واعتباراً وتصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة
 لیس بممتنع فلا یس د ما قبل فی حاشیۃ شرح المختصر

لقد قد تصادق
 المقولات الثلاث
 على نفس الذی
 هو الکلام نفسی
 بوجوب
 انتسابه
 لافعال
 باعتبار
 انتسابه
 الی الحاکم
 الفاعل
 فعلی
 هیئۃ
 تاثیریه
 وباعتبار
 انتسابه
 الی الفعل
 المفعول
 الافعال
 الی هیئۃ
 تاثیریه

میرزا جان بعد ذکر قول السید رحمہ اللہ تعالیٰ حاصلہ ان الشیخ رئیس فی
 الشفاء صرح بان المقولات متباعدة فلا تقصاد فان
 قالوا بالاعتبار فان مراد الشیخ من المقولات المقولات الحقيقية لا الاعتبارية
 وكذلك لا يراد نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة عن حاشية شرح
 المطالع للسيد رحمہ اللہ تعالیٰ حيث قال وذكر قدس سرہ فی حاشية المطالع
 المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج بالصدق عليه احدهما فيما تصدق
 عليه الاخرى والاتصاقت عليه المقولتان معاً بل الاولى في الجواب ان
 يقال من قال بان الوجوب هو نفس الايجاب والصفات الفعل به لا من حيث قيمة
 بالفعل بل من قبيل الصفات التي بحال متعلقة وهذا قال بعض الاصوليين معنى
 قولهم بالفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب قائم به كيف يسلم ان الوجوب
 من مقولة الانفعال او الكيف على ان كون الايجاب من مقولة بالفعل غلط لان
 المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه من قبيل الصفات لانه من قبيل اقسام
 الكلام النفس عندهم فالاعراض غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع
 المقدمة الضرورية انتة ولما فرغ المصنف من تقسيم الحكم المكلف الذي هو خطاب التكليف شرعاً
 في تقسيم الحكم الوضع الذي هو خطاب الوضع فقال ثم خطاب الوضع
 اے خطاب اللہ المتعلق بفعل المكلف بخير او قضاة وتخيير الذی وضعه اللہ لبيان
 تعلق شئ بشئ اصناف منها اسی من اصناف الحكم على الوصف اے
 وصف اشئ بالسببية اے بكونه سبباً لحكم والسبب فی الاصطلاح
 هو الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معروفاً لثبوت حكم شرعی

و اے سببیت بالاستقراء نوعان وقتیۃ منوۃ اے
 الوقت کا دلالت اسی میلان شمس وقت الزوال لوجوب الصلوۃ
 فان سببیت الدلوک لوجوب الصلوۃ وقتیۃ لقوله تعالیٰ اتم الصلوۃ لدلوک
 الشمس و معنویۃ منوۃ اے الحسن الذی غیر الوقت کالاسکار
 للمتخیریم لقوله علیہ الصلوۃ والسلام کل مکرم رواد سلم وغیرہ و منها
 اسی من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ اے بکون الوصف مانعا
 وهو ایضا نوعان فانه اما ان یکون مانعا للمحکم لالسبب بان یکون اسبب
 موجودا لکن لا یترب علیہ المحکم لملغ من ترتب المحکم کالابوۃ اے
 کون الشخص بالاشخص فی القصاص فانه اذا قتل الاب انبہ لایحکم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظاهرا فالابوۃ منعت حکم القصاص مع وجود
 سببہ او یکون مانعا للسبب اے سببیت السبب کالدین فی الزکوۃ
 فالدين من المال البالغ للنصاب الذی ہو سبب لوجوب الزکوۃ عن کونه سببا
 لوجوب الزکوۃ فالمدیون المالك للنصاب لایجب علیہ الزکوۃ و منها اے
 من اصناف خطاب الوضع المحکم بکونہ اے بکون الوصف شراطا
 والشرط ما یکون عدسہ مانعا عن شئی وهو ایضا نوعان فانه اما ان یکون شرطا
 للمحکم کالقدرۃ للتسلیم اے تسلیم المبیع للمشتري للبیع اے لایصح
 البیع التی ہی حکم فان القدرۃ شرط لصحة البیع وجوازه او یکون شرطا للسبب
 کالطهارة فی الصلوۃ فانما شرطت فی الصلوۃ لاجل سبب الصلوۃ وسببها
 اے سبب الصلوۃ تعظیم الباری تعالیٰ و تعظیم یفقد بفتان الطهارة

علیٰ من تیرکہ و لما رد ہذا التعریف ابن الحاجب فی المختصر بان ما یرد علیٰ ذلک التعریف
غیر مندرج من ہذا التعریف ایضا لصدق ایعاد اللہ تعالیٰ فی تسلزم العقاب
علیٰ التکرر فیمخرج عن ہذا التعریف ایضا الواجب المعفوع عن تکرر ثم اشار التفتاویٰ
فی شرح الشرح الی جوابہ بانہ قد ذہب بعض المتکلمین اے ان الخلف فی
الوعد جائز دون الوعد انتہی وصرح المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقولہ ولا

یمخرج عن ہذا التعریف العفو اے الواجب المعفوع عن تکرر فان الخلف
فی الوعد جائز لامتنع دون الوعد فان الخلف فیہ ممتنع غیر جائز
و رد ہذا الجواب بما قالہ اسید رحمہ اللہ تعالیٰ فی حاشیہ شرح المختصر
بان ایعاد اللہ تعالیٰ خبیث عن کون ما یوعد بہ فی الاخرۃ و کل خبر
من اللہ تعالیٰ فهو صادق قطعاً و الخلف یستلزم عدم الصدق فیکون
تجویز الخلف باطلا البتہ و لما اعتدزعہ الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر
بقولہ لیکن ان یقال الایعاد لم یس خبر بل النشاء و المقصود منہ الایذار و التجویف
و عدم جواز الخلف فی الوعد لیس لانہ کذب بل لخصوصیۃ کونہ وعدا یجب الوفاء
بہ قتال انتہی روہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بقولہ و تجب یزکونہ انشاء للتخویف

کما قتیل فی حاشیہ شرح المختصر لمیرزا جان عدول عن الحقیقۃ
بلا موجب یعقبنہ فان الآیات الموعدہ حقیقتہا الاخبار و الانشاء معنی مجازی
لما علیٰ ان مسئلہ اے مثل ہذا التجویز یجسی فی الوعد ایضا
بان یقال ان الآیات الدالۃ علی الوعد انشاءات للترغیب فیجوز الخلف فیہ
ایضا فینسد باب المعاد و ہو مفتوح اقول لو تم کونہ انشاء للتخویف

لہذا قولہ
ای کہ انشاءات مجازیہ
و ان علیٰ انشاءات مجازیہ
عقبتہا بآیات
و انشاءات مجازیہ
انشاءات مجازیہ
انشاءات مجازیہ
انشاءات مجازیہ
انشاءات مجازیہ
انشاءات مجازیہ
انشاءات مجازیہ

لذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی النصوص الواردة
انما هو التحذیر والتمہید وذل الواقع قدل علی بطلان العفو مطلقا لان
العفو التجاوز عن سبب تحقق المواخذة وعلی ہذا لست المواخذة موعودة فلا
تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خروجه ای العفو بعد تسلیم وجودہ
ای العفو واذا لم یتم الاعتذار عن الرد بالتجاوز المذکور فلا بد ان یقال
فی الجواب ان الایعاد فی کلامہ تعالی مقید بعدم العفو علی ما
وکرہ الفاضل سی زاجان فی حاشیہ شرح المختصر حیث قال اقول ہنا
بحث لان الایعاد بالعقاب فی کلامہ تعالی علی مذہب من قال بالعفو
مقید بعدم العفو بعدم التوبۃ عند الكل ولا یلزم الکذب علی اسی حال ورح لا
یلزم الکذب فی الایعاد علی تقدیر العفو لا نقض علی ہذا التقریر انتہی فلا
یخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن ترکہ فانه اوعد بالعقاب علی ترکہ
وعدم العقاب علی ترکہ للعفو اذا الایعاد فی کلامہ مقید بعدم العفو فلا یلزم
الکذب فی الایعاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئلۃ الواجب علی الکفایۃ
ہو الواجب الذی تفرغ ذمۃ الكل منہ بعض المكلفین و ذکر الابرری فی
حاشیہ شرح المختصر قال بعض الفقہاء الواجب بالکفایۃ یمحصل المقصود
من شرعیۃ بحب و حصولہ کالجہاد فان المصلحتہ الی شرع الجہاد لہا وہی حفظ الدین
بازلال اعدائہ یمحصل بہا ومن اعدائہ صادرا من اسے بعض انتہی واجب
علی الكل ای کلوا حد و ہو قول الجمهور مقتضی کلام الامدے فی الاحکام
ومختار شیخ فقہ الدین اسبکے کما ذکرہ ابنہ التلج اسبکے فی جمع الجوامع

لفظ ذل علی ان لا عذاب فی الواقع فان العذاب الواقع فی النصوص الواردة انما هو التحذیر والتمہید وذل الواقع قدل علی بطلان العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن سبب تحقق المواخذة وعلی ہذا لست المواخذة موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام کان فی خروجه ای العفو بعد تسلیم وجودہ ای العفو واذا لم یتم الاعتذار عن الرد بالتجاوز المذکور فلا بد ان یقال فی الجواب ان الایعاد فی کلامہ تعالی مقید بعدم العفو علی ما وکرہ الفاضل سی زاجان فی حاشیہ شرح المختصر حیث قال اقول ہنا بحث لان الایعاد بالعقاب فی کلامہ تعالی علی مذہب من قال بالعفو مقید بعدم العفو بعدم التوبۃ عند الكل ولا یلزم الکذب علی اسی حال ورح لا یلزم الکذب فی الایعاد علی تقدیر العفو لا نقض علی ہذا التقریر انتہی فلا یخرج عن حد الواجب الواجب المعفو عن ترکہ فانه اوعد بالعقاب علی ترکہ وعدم العقاب علی ترکہ للعفو اذا الایعاد فی کلامہ مقید بعدم العفو فلا یلزم الکذب فی الایعاد بعدم العقاب علی تقدیر العفو مسئلۃ الواجب علی الکفایۃ ہو الواجب الذی تفرغ ذمۃ الكل منہ بعض المكلفین و ذکر الابرری فی حاشیہ شرح المختصر قال بعض الفقہاء الواجب بالکفایۃ یمحصل المقصود من شرعیۃ بحب و حصولہ کالجہاد فان المصلحتہ الی شرع الجہاد لہا وہی حفظ الدین بازالۃ اعدائہ یمحصل بہا ومن اعدائہ صادرا من اسے بعض انتہی واجب علی الكل ای کلوا حد و ہو قول الجمهور مقتضی کلام الامدے فی الاحکام ومختار شیخ فقہ الدین اسبکے کما ذکرہ ابنہ التلج اسبکے فی جمع الجوامع

و مختار ابن احماد جب فی اصولہ وابن الہمام نے تحریر و فی تفسیر الكل بکلو علم
 احتراز عن الكل المجموع اشارۃ الی رد ما ذهب الیہ بعضہم من ان الوجوب
 علی الجميع من حیث ہو و یسقط الواجب الکفائی او وجوبہ عن الكل
 بفعل البعض کصلوۃ اجماعاً و لما کان یرد علی الوجوب علی کلو واحد و السقوط
 بفعل البعض ان اسقاط عن الباقيین رفع للطلب بعد تحقق الطلب فیكون
 مثلاً فیفقرا لے خطاب جدید و لا خطاب مثلاً نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب الجدید
 باطل مثلاً سقوط عن الباقيین دفعہ بقولہ و لا یلزم النسخ لان سقوط
 الامر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحکم و هو نسخ وقد يكون بانتفاء
 علة الوجوب کاحترام المیت مثلاً فانه یحصل لفعل البعض فلمذا ینسب السقوط
 الی فضل البعض و هذا السقوط لیس للنسخ و ایضاً یجوز ان ینصب الشارع امارۃ علی
 سقوط الواجب من غیر تدای من غیرہم للحکم بالکلیۃ حتی لو تحقق وقت ذلک الواجب تحقق
 الواجب بدون خطاب جدید و الا یراد و دفعہ ذکرہما التفاتاً زانی فی شرح
 الشرح و الفاضل میرزا جان فی حاشیہ علی شرح المختصر و اوضح العلو
 فی حاشیہ شرح الشرح ما ذکرہ فی الدفع ثانیاً و قیل الواجب علی
 الکفایۃ واجب علی البعض و ہو مقفہ کلام الامام فی المحصول و مختار التاج
 السبکی فی جمیع الجوامع و جب نہرم البیضا و فی المنہاج ثم اختلف فی
 ہذا البعض فقیل ہو ہسم قال السبکی فی جمیع الجوامع و المختار البعض مہسم
 انتہی و قیل معین عند اللہ منکر عندنا و الہلیل لنا علی ما ختمنا من الوجوب
 علی کلو واحد اشم الكل بتی کہ اسی تبرک الواجب الکفائی اتفاقاً

الالبہام الاولیٰ لا یصح مانعاً عن الوجوب فیجوز الایجاب علی بعض بہسم
 فی الواجب الکفائی حاصل قیاس الواجب علی الکفایۃ علی الواجب اخیر
 قتلنا فی الجواب بان قیاس الواجب الکفائی علی الواجب اخیر بقیاس
 الالبہام فی المكلف علی الالبہام فی المكلف بہ قیاس مع الفارق فان الواجب
 اخیر بالالبہام فی المكلف بہ یستلزم تأثیم المعین ترک البہسم والواجب الکفائی
 بالالبہام فی المكلف یستلزم تأثیم البہسم ترک المعین وتأثیم المعین
 ترک البہسم معقول وتأثیم المبیہم ترک المعین غیر معقول فاہام
 المكلف مانع دون اہام المكلف بہ قلیل فی شرح اشرح للعلامة
 اتفقنا فی ردہ الجواب ان لزوم تأثیم البہسم انما یصح لوکان مذہب القائلین
 بالوجوب علی البعض اثم البعض البہسم ترک الواجب علی الکفایۃ ویس
 كذلك بل مذہبہم اثم الكل ای جمیع بسبب ترك البعض علی ما
 یدل علیہ قواسم لنا اثم الجمیع باتفاق فلا یلزم تأثیم البہسم فی الواجب الکفائی
 قتلنا فی الجواب عن الرد المذكور اتباعاً لما ذکرہ الاہری فی
 حاشیۃ شرح المختصر والفاضل القرباعی فی حاشیۃ شرح المختصر ایضاً
 ترك البعض یقتضی اولاً وبالذات اثم البعض وانکان ترک البعض من
 حیث الالبہام والانتشار یقول الی ترک الكل فیرجع الی اثم الجمیع ثانیاً
 او بالعرض بواسطۃ وجود ترک البعض فی ترک الجمیع وعدم اولویۃ البعض
 دون البعض فیلزم تأثیم المبیہم اولاد بالذات وهو غیر معقول بخلاف
 تأثیم المعین ترک الواحد غیر المعین اولاً بالذات فایستعقل اقول

لدرغ ما قلنا في اجواب عن الرد اننا لانسلم ان تائيم المبهم مطلقا غير معقول بل لغیر
المعقول تائيم المبهم من حیث انه مبهم وانما يلزم هنا تائيم المبهم بتائيم فرد معين
منه وهو اكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهم بالبعض المبهم
تائيم البعض فقط والبعض مع غيره وهو اكل لا البعض فقط فيكون الكل
من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتفقا به اى بذلك الواجب
اتفقا بما وجب عليهم اتفقا بين القائلين بالوجوب على اكل والقائلين
بالوجوب على البعض فانهم الكل فرد من انهم البعض كما ان ايتان اكل كان فردا
من ايتان البعض وهذا النحو من تائيم المبهم وهو تائيم المبهم بتائيم فرد معين
وهو اكل معقول البتة لانه اى هذا النحو من التائيم لا ينافي التحصيل التام
المبهم نعم المبهم الغير الجامع للكل اى من حیث انه مبهم غير معقول بالتائيم وتائيم المبهم كذلك
غير لازم هنا فنحنك لعلنا اشارنا الى ان الوجوب على البعض المبهم انما يوجب تائيم
البعض المبهم لتائيم فرد معين من ذلك البعض المبهم وهو بدیسی الاستحالة قالوا
في الاستدلال ثالثا بان الثقة والانداز واجبان على الكفاية وصححوا بوجوبها
على طائفة غير معينة من الفرقة في كتاب العدل قال الله تعالى
لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجوا اليهم اى بلا خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم بعد التفقه اذ رجوا اليهم اما الوجوب مستفاد من لولا الداخلة
على الماضي الدالة على التندیم واللوم وامانة على طائفة غير معينة فظاهر كذا ذكر
المسید في حاشية شرح المختصر قلنا في اجواب عن هذا الاستدلال بان قول

اللہ تعالیٰ مادل بالسقوط للوجوب عن الجميع بفعل البعض فيقال ان
 فعل الطائفة من الفرقة سقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للاوجوب
 على الجميع وبين هذا وقد دل ليلنا على الوجوب على الجميع وايضا دل قوله عليه
 السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم مسلمة على وجوب الثقة على الجميع
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الغار بعض الادلة بالكيفية والجميع اولى من الغار
 وبيل بالكيفية ثم قال الشيخ ابن الهمام في التحرير يشكل الوجوب على
 البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صلوة الجنازة التي هي واجبة
 على الكفاية كما صرح به غير واحد من احنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه كما في
 التقرير بفعل الصبي العاقل يعني اذا صلى الصبي العاقل صلوة الجنازة تسقط
 عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عند المشافعية وذكر ابن امير الحاج
 في التقرير ولا يخضرني هذا منقولافيا وقفت عليه من كتب المذهب وانما ظاهرا
 اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف انتهي مع انه لا وجوب عليه اى على
 الصبي العاقل ولا انتقار لعللة الوجوب ولا نسخ ههنا ولا يسقط الواجب الا باوار من
 وجب عليه او بانتقار لعللة الوجوب او نسخ فكيف السقوط اقول في الجواب
 عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدين الواجب
 على المديون باداء المتبرع اى احسن مع انه لا وجوب لا اداء الدين
 على المتبرع حاصله انه بما يكون المقصود من ايجاب شئ حسن وجهه في الوجود فاذا
 وجد باوار من لا وجوب عليه يسقط الوجوب بحصول المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط الدين الواجب على المديون بآداب المتبرع اذ المقصود كان وصول الدين
 الى الدائن وقد وجد بآداب المتبرع فسطح الوجوب عن ذمة المديون لحصول المقصود
 قال ابن الممام في التخيير والوجوب بما تقدم لني اجواب عن هذا الاشكال بما تقدم
 من ان المقصود الفعل وقد وجد فمات نسبة المصنف الى نفسه اشار اليه ابن الممام في
 التخيير بمسئلة اجاب است من احوال معلومة صحيح جائز عن جمهور الفقهاء
 والاشاعرة كالأمدى وابن الحاجب هذا اللفظ التخيير وذكر الاسنوى في شرح
 المنهاج بالنسبة هذا نقله الامام في الحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
 الاصويين تصريحاً بموافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهر كلامه المخالفة لانه ابطال ما
 استدلو به وكذلك فعل صاحب الحاشي والتمصيل نعم نقله الامدسى عن الفقهاء
 والاشاعرة وارتفعاه واختاره ايضا ابن الحاجب انتهى وفي قوله صحيح اشعار بان
 من قال بايجاب الجميع او لبعض المعين في هيبة الى عدم صحته ايجاب امر من امور
 معلومة كذا افاد التفتازاني في شرح الشرح وهو اى ذلك الامر الواجب
 الخبيص اصطلاحاً لخصال الكفارة في كفارة اليمين في قوله تعالى كفارة
 اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون ابيكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهنا ايجاب
 احد الامور الثلاثة من الاطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لانها مرتبة
 وليس فعل واحد منها موكول الى اختيار المكلف كذا ذكره الاهرى في حاشية شرح المختصر
 وقيل ان ايجاب امر من امور معلومة غير صحيح وكل ما يرمى فيه ذلك فهو ايجاب
 بالجميع اى جميع الامور ويسقط وجوب الباقي بفعل البعض كما ان الوجوب
 الكفائي واجب على الكل وليقطع عن الباقي بفعل البعض فلو ان المكلف

بالجیمیم ائی جمیع الامور الواجبة تستحق ثواب واجبات ولو ترک جمیع یا ثم
 اثم من ترک واجبات اقول ذلک اسی اقول بانه ایجاب بالجمیع فرم جواز
 اجتماع الجیمیم وقد لا یجوز اجتماع جمیع کتنب احد المستعدين
 للا مافة الکبرے فانه واجب مخیر علی کس خلق ونصب الكل حرام
 تکلیف یتحق الاقی بالکل ثواب واجبات بل یتحق الاثم فالقول بانه ایجاب
 بالجمیع مع التفویج باطل ثم هذا الاحتمال اسی احتمال الايجاب بالجمیع
 وان نسبة صاحب المسنن الى المعتزلة واین الحاحب فی المختصر وابن امیر
 الحان فی تقریر الی بعضهم کله مسلم یشتهر قائله فانه مذہب غیر مشهور
 من المعتزلة واما المشاہیر منهم فیدعون الوجوب علی الجمیع یحتمل انہ لا یجوز الاخلال
 بالکل وایضا یخرج عن عمدة التکلیف ولا یتاب ولا یقاب الا علی فضل واجب
 وترکه کما فر وجوب الجمیع ابوالحسن به کذا ذکر الفاضل سیر زاجان فی حاشیة شرح
 المختصر و ذکر العلامة التفتازانی فی شرح المشرح و اطلق جمهور المعتزلة القول بانه
 یقتضی وجوب الجمیع علی التخییر وفسره ابوالحسن اسی البصرے من المعتزلة بانه لا
 یجوز الاخلال بجمیعها ولا یجب الا یتان به وللمکلف ان یختار یا ما کان وهو بعینه
 مذہب الفقهاء لکنه ینافی ما ذهب الیه بعض المعتزلة من انه یتاب ویقاب علی
 کل واحد ولو اتی بواحد سقط عنه الباقی بناء علی ان الواجب قد یقط بدون
 الاداء وان کان جمهورهم علی خلاف ذلک قال الامام اسی امام الحسین فی
 البرکات ان ابی اثم اسی من المعتزلة قد اعترف بان تارک خصال الکفارة لایا اثم
 اثم من ترک الواجبات ومن اتی بها جمیعها لم تریب ثواب واجبات لوقوع الاستثلال

لا یجوز
 الاخلال
 الا علی
 الفضل
 و لا یجب
 الا یتان
 به و لا یقاب
 الا علی
 الفضل
 و لا یجب
 الا یتان
 به و لا یقاب
 الا علی
 الفضل

بواحدة وقيل ليس بواجب لجميع ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد منكم
عندنا ومعين عنده تعالى وهو الى تعيينه بالفعل يعني اذ لا تكلف
بواحد من الامور فذاتي بواجب عليه عنده تعالى فيختلف الواجب بالنسبة الى
المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتى بالطعام او الكسوة فهو الواجب عليه ومن اتى
بالاعتاق فهو الواجب عليه وهذا القول يهي قول التزامهم لان الاشاعة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعة كما قال في الحصول ولما لم يعرف
قائله غير المصنف يعني صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل هذا ما
ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقال ابن اسيل الحجاج في التقرير وتعاقد
الفرعيقان على افساده فاذا لا يوسع فقتله عن احدهما كما قال اسبكي بل قال
والله لم يقل به قائل انتهى وساد هذا القول بان الوجوب يجب ان يكون
قبل الفعل حتى يمتثل اذ الامتنال بعد الوجوب لان الامتنال
بالواجب عبارة عن الايتان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
الامتنال قبلية على الامتنال مستلزم قبلية على الفعل واذا كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون متحصلاً بالفعل والا يلزم تقدم شئ على نفسه وكون الواجب
معيناً بائيل يوجب كونه متحصلاً بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب هو
واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن يسقط الوجوب عن ذمة
المكلف به اي بذلك المعين وبالاخراى بغير ذلك المعين و
قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نص عليه الابدى في الاحكام واما احاجب في
المختصر والمحل في شرح جميع الجمع واقرة القاضى عنده في شرح المختصر و

الواجب بالواجب
فان الاشاعة يروونه
عن المعتزلة والمعتزلة
يروونه عن الاشاعة
كما قال ابن اسيل
الحجاج في التقرير
وتعاقد الفرعيقان
على افساده فاذا
لا يوسع فقتله
عن احدهما كما
قال اسبكي بل
قال والله لم
يقول به قائل
انتهى وساد
هذا القول بان
الوجوب يجب ان
يكون قبل الفعل
حتى يمتثل اذ
الامتنال بعد
الوجوب لان
الامتنال بالواجب
عبارة عن الايتان
بالواجب من حيث
انه واجب والفعل
مع الامتنال قبلية
على الامتنال
مستلزم قبلية
على الفعل واذا
كان الوجوب قبل
الفعل فلا يكون
متحصلاً بالفعل
والا يلزم تقدم
شئ على نفسه
وكون الواجب
معيناً بائيل
يوجب كونه
متحصلاً بالفعل
فافهم فانه
دقيق وقيل
الواجب هو
واحد معين
لا يختلف بل
هو على تعيينه
لكن يسقط
الوجوب عن
ذمة المكلف
به اي بذلك
المعين وبالاخراى
بغير ذلك
المعين وقائل
هذا ايضا
بعض المعتزلة
كما نص عليه
الابدى في
الاحكام واما
احاجب في
المختصر
والمحل في
شرح جميع
الجمع واقرة
القاضى
عنده في
شرح
المختصر و

الدلیل لنا ای لاهل السنة من جمهور الفقهاء والاشاعرة المجاذی جواز
ایجاب امر من امور معلومة بالبعینه من الامر الموجب عقلا لان الامر الموجب
لو قال اوجب عليك واحد ايهما من هذه الامور وایا فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت اجمع تدم لترك واحد من حیث هو احد لم يلزم منه محال کذا ذکر
القاضی عضد فی شرح المحقر والنص کما فی الکفاية قوله تعالى فکفارة اطعام
عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون الهیکم او کسوتم او تحریر رقبته دل علیه
ای علی ایجاب امر من امور معلومة کالاطعام واکسوة والتحریر لان قوله
فکفارة اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون ایجاب الاطعام وعطف علیه
اکسوة والتحریر باووهی لاحد الشیین او الاشیاء لا علی التبعین فوجب حمل
النص علی مدلوله اعنی ایجاب امر من امور معلومة لان الصرف من المدلول انما
یکون عند امتناعه وهنما مدلول جائز عقلا لا متعذر حاصل ما ذکره الفقهاء فی وایجر جائز
والاجب می والقربا غنی فی حواشیم علی شرح المحقر والمتن قالوا فی
نفی التخیب ای علی الوجه المذكور المختار عندنا ای ایجاب امر من امور
معلومة لانه لفظ التخیب مطلقا کذا ذکر السید فی حاشیة شرح المحقر قال الابهری
فی حاشیة شرح المحقر یعنی انه وجب علی المکلف واحد بهم من اشیاء
معینة موفوف من تعینه الی اختیاره لا معنی انه وجب کل واحد علیه وفوف من
فعل ایها اشار الی اختیاره فانه غیر ما ذهبوا الیه انتی ولعله اختار هذه
العبارة تنبیها علی ان مال ذبهیم نفی التخییر ام علی القول بالتعین فظا هر
واما علی القول بوجوب کل فکذا کتب ایضا لان الوجوب اذا تعلق بکل واحد متعا

اسی احد الامرین والتخیر فیہ ای فی احدہما بین الفعل والترك یتناقضان
توضیحہ ما ذکرہ القاضی عنہ عقد وغیرہ فی شرح المختصر وحاشیہ میں انہ لو کان الواجب
واحد الابعینہ من حیث ہو احد ہما لکان التخییر فیہ بجائز ترکہ واحد
للابعینہ من حیث ہو احد ہما لان الکلام فی الواجب الذی خیر
فیہ فاذا کان الواجب لواحد المہم کان التخییر فیہ ایضا الواجب المہم
فالواجب التخییر فیہ ان تعد الزم التخییر بین واجب وغیر واجب وهو یرفع حقیقۃ
الوجوب کما تقول صل اوکل الخبز لاستلزامہ جواز ترک کل مطلقا من غیر اثم
اذ للمکلف ان یختار غیر الواجب لکان التخییر وترکہ لعدم الوجوب ان
اتخذ الزم اجتماع التخییر وهو جواز ترک والوجوب وهو عدم جواز ترک فی
شیء واحد وانما متناقضان قلنا فی جواب الواجب الواحد المہم وهو
المفہوم الکلی الذی ہو مفہوم الاحد الدائر فی المعینات ولم یخیر فیہ والتخیر فیہ
ما صدق علیہ ذلک المفہوم وہی المتعینات لکل واحد منها لم
یحجب منہ شیء لانه لم یوجب معینا وان کان یتادی بہ الواجب لتضمنہ
مفہوم احدا وقد ما صدق احدا اذا تعلق بمفہوم احدا الواجب والتخییر
فلا بد ان یکون ذلک باعتبار تعد ما صدق علیہ ہذا المفہوم لاستحالة تعلقہما
بہ من حیث ہو ہو واستحالة من حیث صدق علی شیء واحد نہ الاعتد یا بل
کون متعلق الواجب والتخییر واحدا معینا فاذا تعلق بمفہوم احدا باعتبار تعد
ما صدق علیہ الوجوب التخییر فقد تعلق بہ جواز ترک وعدمہ وکانہ قد فیل
اوجبت علیک احدا او نیت ترک ترک احدا ویس ہذا الایجاب والتخییر

بالقیاس اے ہذا الکلی نے نفہ بل معناه ان ایما فعلت جازک ترک
 الباقی وای اثین ترک وحب علیک الثالث فلیس شیئ معین من اثنته صوفی
 بجواز ترک علی التبعین او بالوجوب علی التبعین بل کلو احد یصلح علی السبدل
 بهذا تارة و بذلك احسری و یس التخییر بین الواجب غیر الواجب بهذا الحس مقتضا
 انما المستغ التخییر بین واجب قد القصف بالوجوب علی التبعین و بین غیر
 واجب القصف بعدم الوجوب علی التبعین کالصلوة واکل الخبز و استوضع
 ذلک بما اذا حرم الشارع واحد آمن الامورین و واجب واحد استنما ان ذلک
 لا یتصور بالقیاس اے نفس المفهوم الکلی بل معناه ان ایما فعلت حرم الآخر و ایما
 ترک و حب لا خوف قد خیر ہنا بین واجب و محرم و لم یقدح ذلک فی الواجب و لم
 یرفع حقیقۃ الوجوب کذا ذکر السید فی حاشیۃ شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف
 حمہ اللہ و ذلک اے وجوب المہم مع التخییر فی المتعینات جائز
 کو جو باحل النقیضین مع مکان کل منہما اے انقیضین و انہ جائز واقع
 و المتعزلہ قالوا ثالثا الوجوب با جمیع انی جمیع الامور المعلومۃ فی الخیر
 کالواجب علی الجمیع اے علی جمیع المكلفین فی الواجب علی الکفایۃ
 حاصلہ قیاس الواجب التخییر علی الواجب بالکفایۃ بان الواجب بالکفایۃ وجوب
 علی کلو احد علی ما هو المختار عندکم و یسقط بفعل البعض لانه یسقط وجوبہ عن کلو احد
 بفعل غیرہ و کذا الواجب التخییر یکون کلو احد من الامور المعلومۃ واجبا و یسقط وجوب
 کلو احد بفعل غیرہ فان المقترض حکم بشمول الوجوب فیہما اسی فی
 الواجب التخییر و الواجب علی الکفایۃ و الامر باجماع المشترك بینہما واحد و هو

اى مقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب بهما ثم فتحصل مصلحة
 الفعل الواجب على الكفاية بصدره عن بعض المكلفين بهما وتحصل مصلحة الواجب
 المخير بفعل احدا لأمورهما قلنا في الجواب ان قياس الواجب المخير
 على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان في الكفاية ملغ عن الوجوب
 على واحد مبهم وهو تأشيم واحد لا بعينه وفي المخير ليس بملغ عن وجوب واحد
 مبهم اذ وجوب واحد مبهم يتلزم تأشيم واحد معين تبرك واحد لا بعينه لا
 تأشيم واحد لا بعينه وتأشيم واحد لا بعينه غير معقول بخلاف
 التأشيم بترك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فتدلنا عن الوجوب
 على واحد مبهم في الكفاية لساخ لا لوجوب في المخير وحاصله على ما ذكره
 السيد في حاشية شرح المختصر ان علة الحكم شمول الوجوب في الكفاية ليست
 ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تأشيم واحد من المكلفين وفي المخير قد فقد
 الجزء الثاني فلا يتم القياس انتهى وبينا على ما ذكره الابرار في حاشية شرح
 المختصر ان الوصف الذي ذكرتم وهو حصول المصلحة لواحد مبهم انما يقتضى
 ظاهرا كون ما يتعلق به الوجوب من المحكوم عليه به واحد مبهم لا لكل واحد
 فاما مقتضى الوجوب على كل واحد في الكفاية فهو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
 دعوت الى الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تأشيم
 واحد مبهم وهذه الضرورة ليست موجودة في الفرع وهو الواجب المخير
 بغيره بل هي محض معين تبرك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعدل عنه انتهى
 والمقرلة القائلون لوجوب الواحد المعين عند المدققات دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف بشئ
 علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو علم اى ما يفعله
 الواجب عليه اتفاقا وانما يحصل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكر القاضى عند
 في شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية دعوى الاتفاق مما
 لا يسا عده انضم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اى لكون
 ما يفعله احدها اى احد الامور لا بخصوصه اى لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعاما او كسوة او اعتقا قاشلا لانا نقطع بان اخلق فيه سوار والواجب على زيد هو
 الواجب على عمرو ولاتفاو في ذلك بين المكلفين الاهتبار الاختيار
 دون التكليف والزعمون ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
 قالوا في الاستدلال ولا يجب ان يعلم الامر اولا فيكون الواجب معلوما
 لله تعالى فيكون الواجب معين عند الله تعالى ضرورة ان كل معلوم
 متعين في نفسه مستان في نفسه والبهيم غير معين لا يعلم قلنا في الجواب
 ان الله تعالى الامر يعلمه اى يعلم الواجب حسب ما اوجبه اى
 مطابقا لما اوجب هو تعالى في ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
 فاذا اوجب واحدا بهما غير معين من الامور وجب ان يعلمه كذلك اى واحدا
 بهما والالهم يكن عالما بما اوجبه ولا ابهام في المفهوم الواحد المبهم من الامور فانه
 معين وانما الابهام في مصداقية وقالوا في الاستدلال ثانيا بان لو اتى
 المكلف بالكل اى بكل الامور معا اى على سبيل الاجتماع فلا مثال بامر
 الامر فبالكل اى ببيان محض تلك الامور فيجب الكل في الامثال هو الاثنان

الحق في خصوصية
 اقل من غيره
 من غير ان يكون
 واجب كذا قال القاضى
 الا ان قالوا في
 من غير ان يكون
 غير الوجوه المذكورة
 في المتن

امتناع تعدد العلة كما هو في العلة الحقيقية موجود في العلة الشرعية فالقول
 باستحالة التعدد في العلة الحقيقية دون العلة الشرعية محكم وأستأذنا واستأذنا
 مولانا براج العلوم قال لان هذا المعروف اسوة بالعلة العقلية ويلزم من الامتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا منافي لما سيحقق المصنف من تجويز تعدد العلة في
 باب لقياس انتهى والواجب ان كان لاداء وقت بمقدار شرعا فموقت كالصلاة
 والافطار وغير موقت كالزكاة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لادائها
 وقت مقدور وهذا تفسير لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يكون ان
 يؤدي الواجب ويقتضي قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا لكونه
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت
 الصلوة وهو اى ذلك الوقت الفاضل بسبب الوجوب اى وجوب ذلك
 الموقت كالصلوة اذ سبب هو المفضى الى اشئ والمعروف له والوقت كذلك كما
 ان وقت الصلوة اذا جاز وجبت الصلوة ولا تجب قبله وظرف للمؤدى كالصلوة
 وشرط للاداء اى لاداء ذلك الواجب لموقت كالصلوة فان اداء الصلوة
 مثلا لا يحصل الا بوقتها وبالغنى عن الوقت ينعدم اداء الصلوة ولا ننسى بالشرط الا هذا هو
 اى كون الوقت شرطا لاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين
 المشروط لان المشروط الاداء والمظروف المؤدى كالصلوة والاداء غير المؤدى
 قال ابن الحارث في التخصيص اشياء لا تتاح بالشرط والمظروف ونفيا تغايرها
 المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذي قبل وهو المؤدى فيتحلان

في رواية ابن سماعه عنه وهو صحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية
 بالتسوية بين المسافر والمريض وحجبه المصنف في الحاشية وقال شمس المنة الشري
 وختم الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعندهم ان
 نومي المريض نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوس بل يقع عن رمضان وقد لا
 يكون الوقت لمساوئ سبباً للوجوب كالنذر المعين فان وقت
 ليس سبباً للوجوب بل سبباً للتذرع مثلاً قال على ان الصوم عند هذا الوقت
 الصوم المنذور وهو واجب في كل لؤادي في غيره كان قضاء وليس العذر
 سبباً للوجوب الصوم اذ هو لا يفتي اليه وانما المفتي اليه التذرع وهو قوله على
 ان الصوم عند ايتادى التذرع المعين بمطلق النية من غير قيد
 بالتذرع مثل النية بقوله الصوم اليوم ونية النقل مثل النية بقوله الصوم اليوم
 نفلا الا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم
 واحد وكان له ان يصوم بصفة النفلية وغيره لما نذر به صار واجباً فلا يتصف
 بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النقل
 كاللأى بالقياس الى الصيام كلها فتلغو نية النفلية وتبقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فصيح ولا يتادى التذرع المعين بنية
 واجب اخذ كالتقضاء والكفارة بخلاف بخلاف رمضان فانه يتادى بكل نية
 حتى بنية واجب آخر ايضاً فرقاً بين ايجابه تعالى كما في صوم رمضان
 وايجاب العبد كما في الصوم المنذور حاصله ان تعيين الوقت للمنذور انما
 حصل من جهة النافذ فلا ان يخبره بما هو مسأله في المرتبة ولا يصرف الى عينه بل

بالوقت آخر بخلاف تعیین الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع فهو
 ثابت لا مجال للعبد ان یخیره ویرد تعیین الشارع والیچ ذو شہدین
 ای مثاہتین بالمعیار والظرف فانه ای نشان لا یسم فی عام
 واحد لاجل واحد فو کالمعیار الذی لا یج فی وقتہ الا واجباً حد ولا یتفق
 فعلہ ای محل الحج وقت ای وقت الحج الذی ہی شہر الحج شوال و
 ذو القعدة والعشرة الاولى من ذی الحجۃ والاحرام کما یکون من اول الشهر کذلک یکون
 من اوسطه وآخره فیجوز ان یج من ذی الحجۃ فیفضل شوال وذو القعدة فونت الحج
 کا ظرف الذی وقتہ یفضل عنه واطلق المعیار والظرف ہننا علی الواجب
 الموقت الذی وقتہ معیار وظرف وهو الحج لعل الوقت ومن ہننا ای
 من اجل شہدہ بالمعیار والظرف تا دی فرضہ ای فرض الحج بمطلق
 النیۃ کما ان الواجب لموقت بالوقت المعیار یتا دی بمطلق النیۃ ویقع
 عن النقل اذا نواه ای انقل کما ان الصلوۃ التی ہے موقت بالوقت
 الظرف یقع عن النقل اذا نواه مسئلہ اذا کان الواجب موسعاً
 ای کان وقتہ ظہر فاجتمع الوقت وقت الدائہ ای لا دار ذلک الواجب
 عند الجمهور لنس علیہ ابن الحاجب واختارہ وهو مختار الامام واتباعہ قالہ
 الاسنوی فی شرح المنہاج ففی ای چیزہ اوقعہ الکلف فقد اوقعہ فی وقتہ
 فیختار ان یتی فی ای وقت شار من وقتہ المقدر ولا یرک فی کل الوقت
 قال المقاضی ابو بکر الباقلا فی اکثر الشافعیین من المتابعین للقاضی
 ابی بکر الواجب فی الواجب الموسع فی کل وقت ای فی کل چیز

من وقتة الظرف الفعل اسی ایتار الفعل الواجب فیما والعزم اسی
 ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن فعل الواجب ویستعین بفعل
 اخر اسی فی آخر الوقت اذا بقی من الوقت قدر ما یج الفعل لیسن التعمیر
 بین الفعل والعزم الی ان یج الوقت واما اذا تضیق بانقضاء اکثره فافضل
 یتعین والعزم لا یفیه وهذا القول نقله البیضا وی فی المنهاج عن المحکمین
 ونقل الامام فی آخر المسئلة انه قول اکثر اصحابنا واکثر المعتزلة وكذلك فی
 المنتخب واختاره الامدی ولاصحاب الشافعية فیہ وجهان حکایا الماوردی
 فی السحادی وغیره والصحیح هو الوجوب صحیح النودی وغیره فی شرح المذهب
 وغیره ونقل الاصفهانی شارح المحصول عن القاضی عبد الرّب الماکلی انه
 قول اکثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل بفعل لا یوجب لتجلی العزم
 فی کل جنس ۛ من اجزاء الوقت بل العزم الاول ینسب الی میتد
 السحاب النیة فی سائر العبادات الطویلة كالصوم فان لہیة الواحدة فیہ
 من اول النهار الی آخره کافیه له ولذلك یصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد
 فی کل وقت كذلك یسزم الواحد کاف من اول الوقت الی ان تضیق ولا یجب
 تجدیہ فیحجب علی المكلف ان یشرع الصلوة فی اول الوقت فان لم یصلها فعلیہ
 ان یعزم علی ان یفعل فی ہذا الوقت الی ان تضیق ولا یجب علیہ تجدیہ العزم بل ہذا
 العزم الواحد کاف الی تضیق واذا بلغ التضیق وجب بفعل قال امام الحرمین
 فی البرہان والذي ارادہ انہم لا یوجبون تجدیہ لیسزم فی اجزاء الثانی فلا یدفع
 اورده البیضا وی فی المنہاج ان البذل وهو العزم فی کل جزء من الوقت

متعدد وتعد واجزاء الوقت والمبدال هو الفعل واحد وما عده في الشرع تعدد
 البديل مع توحد المبدال فلا يجوز كون الحزم بدلا عن الفعل ووجه عدم الورد انا
 لا نسلم تعدد البديل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحد منسجبا النحباب الهية
 واما اذا وجد الحزمان فليس كل بدلا بالذات بل البديل احدهما الموجود في
 ضمنها كما في خصال الكفارة اذ خصوص الاول والثاني لا دخل له في البديلية
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك ان
 تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوف في اول الوقت فيجب الايقاع الثاني
 وهكذا وكذا اغرامها متعددة فتساوى الايقاعات الا عن امر فكون البديل
 واحدا ممنوع اذ الفعل البديل باعتبار الايقاعات متعدد كالحزم الذي هو
 البديل و نقل عن بعض الشافعية نعتة الامام في المعالم والمحصل
 والمنتهى والبيضاوى في المنهاج والقا في عضد في شرح المحقق وقال
 الاسنوى في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبننا وعلمه اس
 عليه توجيه الاصططحي حيث ذهب الى ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
 بخروج وقت الاختيار نعم نعتة الشافعية في الامم عن المتكلمين فقال وقال قوم
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقوله اسم ان الموجب في الحج على الفور وان جوب
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخرج عن اول وقت الامكان عصي بالتأخير
 ايضا وهذا محتمل ان يكون سبب هذا الغلط قيل بل عن بعض المتكلمين وكلمة
 بل للتر في الاضراب وفي التقرير عن الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
 الحراميين وقت اول ما في اول الوقت فان اختصه اى اخرج ذلك الوجوب

لموقت عن اول الوقت فقط۔ اسی فالایتالیٰ بذلک لواجمید الوقت
 فی غیر اول الوقت قضاء لا اداء و نقل عن بعض الحنفیة نقلہ الامدے
 فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وغیرہم فی اسفارہم البس وقتہ جمیع وقتہ
 ولا اولہ بل وقتہ اخصی اسی آخر الوقت فان قد سے اسی قدم ذلک
 الواجب الموح علی آخر الوقت واداءہ فی اول الوقت مثلاً کف نفل اسی فاقدہا
 نفل یسقط بہ اسی بہذا النفل المفروض عن الذمۃ کالوضو قبل الوقت و
 تکبیل الزکوۃ قبل وجوبہا وقد ذکر امام الحرمین فی البرہان ما یقتضی ان تقع الصلوۃ
 نفسہا واجبۃ ویکون التطوع فی تکبیل کن عجل دینا اور زکوۃ وقال ابن العمام فی
 التحریر بمحصلہ ان ما نقل عن بعض الشافعیۃ ونقل عن بعض الحنفیۃ لیس سہوفا
 عنہم فی التفسیر شرح التحریر وقطع الشیخ سراج الدین السندی بان المعذور الی
 بعض الحنفیۃ لیس صحیحاً عنہم قلت ینکرہ ما فی اصول الروحۃ للشیخ ابی بکر الرازی
 بعد حکایتہ عن ابیہی وقال غیرہ من صحابنا ان الوجوب فی مثلہ متعلق باخر الوقت
 وذكرہ معلوم فی شرح ہذا الكتاب نسب فی المنہج ہذا القول لے ابی حنیفۃ
 و ہذہ نسبتہ غلط انتہی وقال الاسنوی فی شرح المنہاج و ہذا المذہب باطل
 لان المقدم لا یصح بنیۃ تکبیل جباً کما قال ابن التلمسان فی شرح المعالم
 فبطل کونہ تعجیل انتہی قال ابو الحسن الکدحی کونہ نفلاً یسقط بہ الغرض
 انما ہوا ذالم یبق الکلف علی صفۃ التکلیف الے آخر الوقت بان یکن اویموت
 واما ان یقی بصفۃ التکلیف الی آخر الوقت کما کان
 بہذہ الصفۃ فی اول الوقت ^{۱۳} فما قدم واجب لا نفل و ہذا حاصل

عبارة الامدی وابن الحاجب صاحب المنهاج وصاحب المحاصل وابن العام
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون
 ما قدمه غفلا من دو باللائمة بشرط بقار المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت لكونه
 واجبا و قال الاسنوی فی شرح المنهاج ان الآتی بالصلوة فی اَوَّل
 الوقت ان ادرک آخر الوقت وهو علی صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
 ان لم یکن علی صفة بان کان مجسونا او حائضا او غیر ذلک کان ما فعله غفلا بهذا
 فی الحصول والمنتخب نیرهما مقتضی ذلک ان صفة التكليف لو زالت بعد
 الفعل وعادت فی آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو اسحق فی
 شرح الممع عن الکرخی ان الوجوب تعلّق بوقت غیر معین وتعیین بالفعل ففیه
 اسی وقت فعل یقع بالفعل وجبا ونقل عنه القولین مع الاسدی فی الاحکام
 و ذکر ابن امیر اجلج فی التقریر شرح التحریرو فی المیزان عن الکرخی ثلاث روایات
 احدیها هذه والثانية ما قبلها یعنی نقل عن بعض اخفیه قال وهذه الروایة مجرورة والثالثة
 وهی رواية اجمصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه ادائه في وقت
 مطلق من جميع الوقت وهو مخیر فی الاداء وانما تعین الوجوب بالاداء او بضيقة
 الوقت بان ادی فی اوله يكون واجبا وان اخره لا یأثم بالتأخیر عنه ثم
 قال وهذه الروایة هی المعتمد علیها انتهى فان قلت اذا لم یبق آخر الوقت
 علی صفة التكليف فلا یتحقق الوجوب فی شأنه حتى یسقط قلت لیس المراد ان یتحقق
 ههنا وجوب ثم سقط اذ عند جم لم یتحقق الوجوب الا باحتراس الوقت بل المراد انه لم
 یتحقق فی شأن الوجوب بل ان یقال تعلّق الوجوب لازمی بفعله یقط واورد علی الکرخی

نه لما لم يصرف الفعل واجبا عنده الا بالجزء الاخير من الوقت فليس المقدم واجبا
 نول يمكن ان يقال مراده ان ما فعله كان موقوفاً ولا يصير واجباً بعد حصول الجزء
 لاخير وقد اجيب بان الكرخه لعله لا يقول بكون وقت الوجوب الانى مثل هذه
 بصورة بل يكون وقته الوقت الذي ادى فيه لواجب كذا ذكر الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر الدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا
 وهو ان جميع الوقت وقت لا دانه ان الامر احكامه وتسم وقت الفعل لانه
 اى المكلف لو اتى بفعل فى اى جزء من اجزاء الوقت لا يعذر المكلف عاصياً
 لعدم اتيان الفعل بالاجتماع اى باتفاق العلماء المجتهدين والتعيين
 اى تعيين جزء من اجزاء الوقت كاول الوقت وداخره للاوارق تطبيق مناف
 لتوسعة الامر احكامه والتحذير بين الفعل والعزم بزيادة على النصوص الواردة فى
 ايجاب الفعل الواجب كقوله تعالى اقم الصلوة ولو كثر شمس الى غسق الليل فامنا
 لا تعرض فيها لتعيين جزء من اجزاء الوقت ولا للتحخير بين الفعل والعزم بل ظاهر
 ان في التعيين والتحخير ضرورة ولا تها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوى نسبة
 الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتحخير المذكورين زيادة بلاويل
 والزيادة نسخ والنسخ بلاويل باطل واستدل على مذهب الجمهور المختار لنا ايضا
 برى مذهب الباقلانى واكثر الشافعية بان المصلى فى غير الوقت الاخر
 كاول الوقت واطرافه متمثل اى مطيع لامر الصلوة لكونه اى لمصلى المذكور
 صلياً قطعاً بلا شك لا لكونه اى ليس متمثل لكون المصلى المذكور اتياً
 باحلال الامر من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضى واكثر الشافعية

لقد ورد الراجح

ما نقلت من حاشيتك

من ان الوجوب

والوقت لا يكون

فقط بل هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

منه وانما هو

ما في وقت

والامتنال انما يكون باليقاع الواجب محل الصلوة هو الواجب واذا هو واقع عن
 الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا داء وانما قيد بغير الاخر لان منه
 القاضي ابي بكر ان الآخر متعين للفعل والا فالدليل تام على تقدير الاطلاق
 ايضا وحاصله على تقدير الاطلاق ان لم يصلي في كل وقت ممثلا لكونه مصليا
 ، وبما تمنع المقدمة ان القائل ان لم يصلي ممثلا لكونه آتيا باحد الامرين
 فانه مدين مذنب لمخالفة والمانع ابن الهمام في التجرير فقيس في حواشي
 شرح المحقر للسيد وسير زاجان انها اى المقدمة المذكورة تجمع عليها اجماعا
 قط بأفلا يصح منهما اذ منع المقدمة الاجماعية القطعية باطل
 اقول الاجماع على الامتنال بها اى بالصلوة بخصوصها اى الصلوة
 خاصة دون العزم في كل جنس من اجزاء وقت الصلوة فرع الاجماع
 على وجوبها اى وجوب الصلوة فيه اى في كل جزء من اجزاء وقتها لا
 الامتنال انما يكون باليقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اى في
 وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب الصلوة
 في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتنال بها بخصوصها في كل جزء فتأمل
 علمه اشارة الى منع كون الاجماع على الامتنال بالصلوة فرعاً للاجماع
 على وجوبها مستند بان الامتنال في وقت اعم من الوجوب في ذلك
 الوقت فان الامتنال قد يكون باداء الواجب قبل وجوبه كالوضوء قبل
 دخول وقت الصلوة لتفريقه في جواب هذا الاستدلال الخصم المخالف
 لمذهب الجمهور لا يقول بالبدلية بين الفعل والعزم من الطرفين بان

محل وقوعه في زمان
 الى ما بعد ذلك الوقت
 مستند بان الامتنال
 في وقت من وقت
 فيكون له ما لا يوجب
 ايمان بالبدلية
 كقولهم لا بد من
 وجوبه ولكن قول
 المراد ان وقت
 الصلاة
 في وقت من وقت
 كقولهم
 بيان الصلوة
 لا الزمان
 والواجب على ذلك
 في وقت على الاجماع
 على وجوبها

يكون الفعل بدلا من الغرم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل من البدل والمبدل منه أصلا وخلفا لحصول الكفارة بل انهم يقولون الفعل أصل والعزم خلف بدون العكس كالوضوء واليتميم فالامتثال بالصلوة بخصوصها لكونها أصلا لا يفسده اى لا يغير انهم كما ان الامتثال بوضوء المعذور لكون الوضوء أصلا لا يفسد وجوب اليتميم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى ان يتفريق و القاضى واكثر الشافعية قالوا في الاستدلال انه ثبت في الفعل والعزم حكم حصول الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اى الفعل والعزم اجزاء اى كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما اى تبرك بالفعل والعزم عصم التارك لخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما قلنا

جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بهما ممنوع كيف كثيرا ما لا يوجد في اول الوقت الفعل ارادته اى ارادة الفعل ولا يلزم عصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المترادف اى مراد الاستدلال من الغرم عدم ارادة الترتك لا ارادة الفعل ولا شك في عصيان من اراد ترك الصلوة مثلا في اول الوقت واخره فمنع العصيان غير مسموع قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم بالمعنى المذكور واجب لكنه هو من احكام الايمان اى من توابع الايمان در وادفه لا دخل فيه للوقت او المومن بحجب عليه ان لا يتركه فثبت مع ثبوت الايمان سواد فعل وقت الفعل الواجب ولم يدخل الا ترى لو اخل بالعزم بان اراد الترتك عصم وان لم يدخل الوقت اى وقت الفعل الواجب فافهم فانه وقت

لعل اول الامر
ارادة العزم
ان لا يكون جازما
في قولنا قلنا
الارادة انفسد في كل
منه ثبات حاله
الظاهر من
تدريج كلامه في
منه في قوله
القول في جواب
البيان
كون عدم الارادة بدلا من
فعل والعزم بدلا من
من العزم
احد الايمان
فعل والعزم
تدريج

و قيل في البدیع وهو کتاب فی الاصول لا یطال مذهب القاضی و اکثر الشافعیة
انه لو كان العزم بدلا عن الفعل یسقط به ای بالبدل الفعل المبدل
کسائر البدل فانها تسقط بها المبدلات کالیتیم فانه یسقط به الوجود وليس
کذلک ههنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه یتعین آخره والجواب عمیل
فی البدیع منع الملازمة فی قوله انه لو كان العزم بدلا یسقط به المبدل
بانما لاسم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا بل نقول اللازم
سقوط الوجوب اے وجوب المبدل عند كون العزم بدلا وقلا للزموه
سقوط الوجوب فی تلك الحین واما فی الآخر فلا بدل وبعض
المخنفیة قالوا فی الاستدلال بروم مذهب بعض الشافعیة لو كان
افضل واجبا و لا اے فی اول الوقت عصی المكلف بتأخیره اے
بتأخیر الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو افضل فی وقته وهو
اول الوقت فثبت انه واجب فی آخر الوقت قلنا فی الجواب عن
استدلال بعض المخنفیة لزوم العصیان بتأخیر الفعل عن اول الوقت لكون
افضل واجبا فی اول الوقت ممنوعا واما یلزم العصیان بالتأخیر
لو كان افضل الواجب فی اول الوقت مضيقا ولم یحیی افضل ههنا مضيقا
بل انما وجب موسعا فلا عصیان لتوسع وقته فلا داء فی آخره كالاداء فی اوله
فی عدم العصیان مسئله السلب فی الواجب الموسع الجزء الاول
من الوقت علینا بعینه بلا انتقال سببیة الی جزء آخر من الوقت عند الشافعیة
هو محتار ابن المام من مخنفیة للسبق ای سبق الجزء الاول علی سائر الاجزاء فی تحریر

هذا قد عرفت ان
الاول من اول الوقت
هو اول شافعیة
انما هو اول
الجزء الاول من
الوقت وهو
الجزء الاول من
الوقت وهو
الجزء الاول من
الوقت وهو

فعلم ان كلامنا من الاجزاء سبب كالاول وادريس سببا عيننا فهو سبب الانتقال
 ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت
 الذى سلم الكافرو بلغ الصبح فيه اجزاء النقص من الوقت في حقهما اى في
 حق الكافر الذى سلم والصبى الذى بلغ فصار سبب هو اجزاء الاول قد بس
 لعله اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية اجزاء الاول من الوقت
 لا بسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
 الذى هو سبب عند الشافعية فرع على مذهب عامة احنافية صبح عص
 يومه اى يوم احصر فى الوقت الناقص وهو وقت تغير شمس لان
 سببية قد انتقلت اليه فنقصانه اوجب ناقضا وادى كما وجب ولا يصح
 عصر لسمه لاصح قضاء عصر اليوم الآخر لان سببه اى سبب عصر
 الاس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى من جهة
 اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالواجب به لا يكون
 ناقضا من كل وجه فلا يتبادى عصر الاس الذى سببه ناقص من وجه و
 كامل من وجه بالناقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى هو ناقص
 من كل الوجوه واعتدص على دليل عدم صحة عصر الاس في الناقص
 بلزوم صحته اى عصر الاس اذا وقع بعضه اى بعض
 عصر الاس في الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الاس في
 الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان سبب جملة الوقت ومتضمن للكامل
 والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فعداك عن اجواب

السابق الى اجواب بقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
 الكامل في كل لما كان اكثر من الناقص فحكم على الكل بحكم الاكثر اعتباراً
 بالغلبة اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم الكل فلا يسم ان الكل
 ناقص من وجه فالواجب به اى بالكل كامل من كل وجه فيجب
 اداء عصر الاس كما وجب اداء بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح و
 اذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول فورد عليه الدليل المذكور الاعتراض بان
 من اسلم في اجزاء الناقص من الوقت فلم يصل صلوٰة عصر فيه
 اس في هذا اجزاء الناقص عن الوقت فيجب ان يصلح في اجزاء الناقص
 مع انه لا يصح في ناقص غيره اس غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
 مع تغذر الاضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من
 اسلم الى الكل اى كل الوقت فانه في الاول لم يكن مسلماً فيكون السبب
 حقه ذلك الوقت الناقص فينبغي ان تضع صلوٰة في اجزاء الناقص فاجيب
 عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة بانما اسلم ان صلوٰة في اجزاء الناقص
 غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فان لا رابة عن المتقدمين في عدم الصحة
 وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذ لم تكن رواية عن المتقدمين
 في عدم الصحة فيلزم من الصحة كما هو قول بعض المشايخ وغناه في الفتاوى
 الظهيرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو الاوجه
 وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
 كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد ان لا نقص في الوقت لذاته فان الوقت

لأنه في النقص
 انقص النقصون
 في النقص
 وهو في النقص
 وهو في النقص
 وهو في النقص

وقت كسائر الاوقات وانما لنقص في الاداء اى اداء الصلوة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض وهو كون هذا الوقت ظرفاً
لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لتلاييم عن الاداء
لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون غيره اى غير
الاداء يعنى لا يحصل هذا النقص في غير الاداء وهو القضاء لعدم الشرف فيه
وكون وقته موسعاً فلا ضرورة في القضاء في النقص مع القدرة على الكمال
وصلوة السهم في ناقص غير اليوم الذى اسلم فيه قضاء فلا يحصل النقص فيه
فلا يصح في الناقص مسألة لا ينفصل الوجوب وهو اشتغال
ذمة المكلف بشئ من لفعل والمال عن وجوب الاداء وهو لزوم
تفريق ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته في الواجب البدنى كالصلوة
عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم تحقق
وجوب الاداء في الواجب البدنى بخلاف الواجب المالى كالزكاة
فانها عندهم قبل التحول كانت نفسها واجبة بالنصاب دون اداها فانه
يجب بعد التحول بدليل عدم الاشتم اى اثم المكلف الذى وجب
عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حولان التحول فان
ما قبله لا يؤخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حولان التحول اثم بالتأخير
وترك الاداء قبل حولان التحول والسقوط اى سقوط الزكاة عن
ذمة المكلف الذى وجب عليه الزكاة بالتججيل اى باداها معجلاً
قبل حولان التحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تقط بالتججيل فعلم انها قبل

حولان الحول واجته كنهما ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
 ايضا الموضوع قبل الوقت فانه لا ياثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء
 قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فافضل الوجوب عن وجوب الاداء في
 البدن ايضا بعين دليلهم في المال واما الحنفية فقالوا بالا تفصال
 اے بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب
 دينيا او ماليا لمن حاضرت آخر اے في آخر الوقت من الفعل
 الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليهما اسی علی من حاضرت
 اذا التقضاه متفرع علی وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت
 اے ان يتحقق باصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضرت
 في آخر الوقت لم يجب الاداء عليهما فلا يجب القضاء المتفرع علی وجوب الاداء
 عليهما ونفس الوجوب متحقق لا وراكسبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
 طهرت عن كحيف اخرا فانه تجب عليهما القضاء لوجوب الاداء عليهما فانها
 ادركت آخر الوقت الذي اجتنبي عليه وجوب الاداء و اخفية استدلال
 علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اے قضاء الفعل
 الواجب كالصلوة علی نائم كل الوقت و هو اے وجوب القضاء
 فسر ع متحقق الوجوب ا نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
 اے اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية علی انتفاء وجوب الاداء
 اے اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اے علی النائم المذكور
 لعقل ما الخطاب باقيمو الصلوة مثلاً في حقه حذرا اے

الحول و اجته كنهما ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
 ايضا الموضوع قبل الوقت فانه لا ياثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء
 قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فافضل الوجوب عن وجوب الاداء في
 البدن ايضا بعين دليلهم في المال واما الحنفية فقالوا بالا تفصال
 اے بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب
 دينيا او ماليا لمن حاضرت آخر اے في آخر الوقت من الفعل
 الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليهما اسی علی من حاضرت
 اذا التقضاه متفرع علی وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت
 اے ان يتحقق باصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضرت
 في آخر الوقت لم يجب الاداء عليهما فلا يجب القضاء المتفرع علی وجوب الاداء
 عليهما ونفس الوجوب متحقق لا وراكسبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
 طهرت عن كحيف اخرا فانه تجب عليهما القضاء لوجوب الاداء عليهما فانها
 ادركت آخر الوقت الذي اجتنبي عليه وجوب الاداء و اخفية استدلال
 علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اے قضاء الفعل
 الواجب كالصلوة علی نائم كل الوقت و هو اے وجوب القضاء
 فسر ع متحقق الوجوب ا نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
 اے اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية علی انتفاء وجوب الاداء
 اے اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اے علی النائم المذكور
 لعقل ما الخطاب باقيمو الصلوة مثلاً في حقه حذرا اے

الحول و اجته كنهما ليست بواجبة الاداء اقول يرد عليهم من هذا الدليل
 ايضا الموضوع قبل الوقت فانه لا ياثم بالتأخير الى الوقت ويسقط بالاداء
 قبل الوقت مع ان الوضوء بدني فافضل الوجوب عن وجوب الاداء في
 البدن ايضا بعين دليلهم في المال واما الحنفية فقالوا بالا تفصال
 اے بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب
 دينيا او ماليا لمن حاضرت آخر اے في آخر الوقت من الفعل
 الواجب كالصلوة لا قضاء للفعل المذكور عليهما اسی علی من حاضرت
 اذا التقضاه متفرع علی وجوب الاداء والصلوة مثلاً واجبة في اول الوقت
 اے ان يتحقق باصل الوجوب وواجبة الاداء في آخر الوقت فمن حاضرت
 في آخر الوقت لم يجب الاداء عليهما فلا يجب القضاء المتفرع علی وجوب الاداء
 عليهما ونفس الوجوب متحقق لا وراكسبب الصلوة وهو اول الوقت بخلاف من
 طهرت عن كحيف اخرا فانه تجب عليهما القضاء لوجوب الاداء عليهما فانها
 ادركت آخر الوقت الذي اجتنبي عليه وجوب الاداء و اخفية استدلال
 علی انفصال الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا بوجوب القضاء اے قضاء الفعل
 الواجب كالصلوة علی نائم كل الوقت و هو اے وجوب القضاء
 فسر ع متحقق الوجوب ا نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق
 اے اتفاق الفريقين من الشافعية والحنفية علی انتفاء وجوب الاداء
 اے اداء الفعل الواجب كالصلوة عليه اے علی النائم المذكور
 لعقل ما الخطاب باقيمو الصلوة مثلاً في حقه حذرا اے

احتمازاً عن اللغو اے کون خطاب لغو الان النائم غافل غیر فہم
 للخطاب و خطاب من لا يفهم تنوید فی التکوین و هذا الاستدلال
 ولقاء ان یخرج عدم خطاب باتا لانسم ان النائم لو كان مخاطباً بالادار
 یلزم اللغو و انما یلزم اللغو اے کون خطاب مع النائم لغو لو كان
 النائم مخاطباً بالفعل الات اے بان یفعل فی حالة النوم و یس کذلک
 بل هو اے النائم مخاطب به ای بالفعل یعنی بان یفعل بعلا اننباء
 ای الاستیقاظ کا خطاب للمعدوم فانهم جوزوا خطاب المعدوم بنار علی
 ان المطلوب صدور فعل حالة الوجود حتمی قال شمس الائمة من شرط وجوب الادار
 القدرة التي بها یتکون المامور من الادار الا ان شرط وجوده عند الامر بل عند
 الادار فان البنی علیہ السلام کان مبعوثاً الی الناس كافة و صح امره فی حق
 من وجد بعده و یلزمهم الادار بشرط ان یتفهم و یتکونوا من الادار و الجواب عما
 قيل فی الرد یمانض علیہ العلامة قطب الدین الشیرازی فی شرح مختصر ابن
 الحاجب ان الکلام ہننا فی الخطاب بتجیزا و ہو ضد تعلیق و الخطاب بالمعدوم
 انما یصح تعلیقاً و لا یفرق فی هذا الخطاب ای الخطاب التعلیمی بین الصبی
 غیر المكلف و البالغ المكلف و المريض و السقیم و النائم و المستیقظ بخلاف
 الاول اے الخطاب بالتجیزے فانه یعلق بالبالغ الصبی المستیقظ لا بالصبی و المريض
 و النائم فان الخطاب للنائم کا خطاب للمعدوم خطاب تعلیقی و لا کلام فیہ و امن
 الکلام فی الخطاب بتجیزا و ہو منفی عن النائم کما ہو منفی عن المعدوم فعلى هذا
 اے علی تقدیر الکلام فی الخطاب بتجیزا و انتبه ای استیقظ الصبی النائم

الرواحب وصیام ایام البیض والست من الشوال فانها تنصف بالاداء والقضاء
وفسرن العام فی التحریر الوقت المقدرة شرعا بقوله العمدة وغيره ليشتمل
الواجب المطلق والوقت شمس عا واما كون العمدة وقتا للنوافل المطلقة
فمن اقتضاء العقل لاسن تقدير اشرع خرج به ما قدره وقت لاشرعا كالزکوة
اذا عین اما الامام شمس کذا ذکر القاضی عنده فی شرح المحقق لکن قال اقتضانا
فی شرح الشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون للتحقيق ودون الاحتراز
عما ذكره الشارح لان ايتاء الزکوة فی الشهر الذی عینه الامام اداء قطعا اللهم
الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حیث وقوعه فی ذلك الوقت بل فی
الوقت الذی قدره الشارع حتی لو لم یکن الوقت مقدرا فی اشرع لم یکن
اداء كالنوافل المطلقة بل الذنور المطلقة واما علی ظاهر کلام المصنف اے ابن
اسحاق فموا احتراز عما اذا عین المكلف لقضاء الموسع وقتا وفعله فیہ وما قبل
انه احتراز عن الصلوة الفاسدة فی وقتها بعيد جدا وبني علی ان شرعا يتعلق
بفعل لا بالمقد راسه فعل حال کونه مشرعا عانتی و ذکر الفاضل میرزا جان
فی حاشیة شرح المحقق او قدر لاشرعا كالزکوة یعین له الامام شمس
فوقوعه فی ذلك الشهر المخصوص من حیث انه عین له الامام لیس اداء و
ان کان وقوعه فیہ من حیث انه من اجزاء ايتاء الزکوة اداء انتی وقیل
فی التحریر لابن العام وهو ای فصل الواجب فی وقت المقد رله لتايل بالنسبة
اے الوقت فانه لا یشرط لکونه اداء وجود جمیعہ فی الوقت بل اشرط ابتداء
اے ابتداء فصل الواجب فی وقت المقد رله شرعا غیر العمر کا التحصیمة

نمازین و زکوة
بمن لایستمران
جفت خصوص ذلک الشرح
لی باده و الا کان یحکم
قضاء منہ راجع
من ذلک الفصل
ابن العام و غیره اشار
بلیغ فی توضیح اشار
فصل لان الموعود
الاداء فی تحقیق و علم
اوجیه صلیة ذلک
بما ان کما یجب
بعضها اداء و بعضها
قضاء کما یصلی العسر
فصل فی شرائط
فی تحقیق الباقی
مسئله فی الباقی
"بمنه راجع
شرح ذلک الخ
ان لایستمران
قدوت فی وقت
و من جمیع
منه راجع
کما یجب

عند الخفية في صلاة العصر فلو وقعت التحريمة في صلاة العصر في الوقت
 وباق الصلاة في غير الوقت في اداء الركعة عند الشافعية في
 صلاة العصر وانهم فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورين في الوقت
 وباق الصلاة في غير الوقت في اداء هذا على ما هو الاصح الا وجه عندهم كما
 ذكره النووي وغيره والافني المحيط الصلاة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء
 وبعضها قضاء كصلاة مصل العصر غربت الشمس عليه في خلال صلاة وسبقه
 الى هذا الناطق ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية
 قيل وهو لتحقيق اعتبار الكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل
 كذا في التفسير ومنه اى من الاداء الاعادة كما صرح به القاضى عضدى
 شرح المختصر حيث قال ان الاعادة تتم من الاداء في مصطلح القوم وان وقع في
 عبارات بعض المتأخرين خلافاً وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
 الاكثرين وقال المحلى في شرح جمع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف وصريح فيه
 ما قال الغزالي في المستصفى الواجب ان ادى في وقت ليسى اداء وان ادى بعد
 وقت المصنق والموسم سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من الخل ثم فعل ثانياً
 في الوقت ليسى اعادة وقال الامام الرازى في الحصول العبادة لتوصف بالقضاء
 والاداء والاعادة فالواجب ان ادى في وقت ليسى اداء واذا ادى بعد
 حرج وقت المصنق والموسم ليسى قضاء وان فعل مرة على نوع من
 الخل ثم ثانياً في وقت المضروب ليسى اعادة وقال البيضاوى وهو اى
 الواجب اداء ان فعل في وقت المعين وقضاء ان فعل في غيره

والاداء سبوقا بادر مختل لیسى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
 لاسن القضاء وعلیه شى البیضا وے فی المنہاج تناسیاً لصاحب المحل فی
 المنہاج العبادۃ ان وقعت فی وقتہا المعین ولم یسبق بادر مختل فاداء والا
 فاعادة و فی المحل الایتان بالعبادة خارج اوقاتہا یمس قضاء و فی اوقاتہا
 اما ان یمکن سبوقا بادر مختل یمس اعادة اولائیون یمس اداء و ذکر التقایا فی
 فی شرح الشرح و ظاہر کلام المتقین والمتاحسین انہما ے الاداء والقضاء
 والاعادة اقسام متبایة وان ما فعل ثانیاً فی وقت الاداء لیس بادر
 ولا قضاء ولم نطلع علی ما یوافق کلام الشارح ے القاضي محمد صریحاً نعم
 کلام الامام الغزالی ان الاداء ما یؤدی فی وقتہا ربما یشر بذک لو لم یناقش
 فی اطلاق التادیة علی الاعادة و لو سلم فعل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور
 ان اولاً فی تفسیر الاداء مقابل لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً
 انتہی و تعقبه الفاضل سیراجان بمانصہ البیضا وے فی مرصاده وقال و
 اما ان حل کلام المصنف علیہ تکلف ظاہر لظہور ان اولاً فی تفسیر الاداء مقابل
 لثانیاً فی تفسیر الاعادة و هو متعلق بفعل قطعاً فالامر فیہ بین بعد ما تحقق
 عند الشارح ان الاصطلاح الشائع فی لفظ الاداء ما ذکرہ فتاى انتہی

لقد قدّمنا محلاً لاداء
 بفعل بادر مختل
 المسألة يجب ان يكون
 لا يجوز ان يكون
 و قد لا بد
 من علم من هذا
 فحينئذ لا يتنازع
 في اداء العبادات

وهو ے الاعادة الفعل فيه اى في وقت المقدرة شرعاً ثانياً
 اى مرة اخرى ^{لحل} واقع في فعله اولاً و هو المشهور عند الشافعية
 و هو الذي حيزم به الامام الرازى و رحمه ابن الحاجب في مختصره و تردد فيه
 اسبكي في جميع الجوامع و نشر القاضى ابو بكر الحلبي لفوات شرط

اور کن و قیدہ ابن العمام فی التحریر فیہ الفساد کتر کث و بغیر عدم صحۃ الشرع
لفقد شرط مقدور من طہارۃ او غیرہ و تیل لعذر و نہ الابرے فی حاشیۃ
شرح المختصر العذر بما یقطع بہ اللوم من صلی منفرد اثم صلی بالجماعۃ ثانیاً کان
ادار الصلوۃ ثانیاً اعادة علی التعریف الثانی لان طلب الفضیلۃ عذر
لا علی التعریف الاول اذ لم یکن فی ادائها و لا خلل و لما کان الظاہر حیث تذان
لنفع الواجب ما دے اولاد کیوں ما دے ثانیاً نفلان لا تکلون الا عاده واجبة
ولذا صرح غیر واحد من شراح اصول فخر الاسلام بان الاعادة لیست بوجبة
بل بالاولیٰ تخرج عن العمدۃ وان کان علی وجہ الکراہتۃ علی الاصح و ان الفعل
الثانی بمنزلۃ الجبر کا جبر سجود السهو فلا یكون واجباً قال و لا حکم انہ
اسے الاعادة و تذکرۃ التفسیر لکون الاعادة مصدر او فی المصدر ذمی التاء
یحوز التانیث والتذکرۃ واجب ذکر ابن امیر الحاج فی التفسیر
الاوجب الوجوب کما اشار الیہ فی الہدایۃ و صرح بعضہم کاشیخ حافظ الدین
فی شرح المنار و هو موافق لما روے عن اسد حسنی و ابی لیس من ترک
الاعتدال یلزمہ الاعادة و زاد البویسر و یدخل الضرع الثانی و علی ہذا یدخل
فی تقسیم الواجب انتہی و القضاء فعلة اسی فعل الواجب بعده اسی
بعد وقتہ المقدر لہ شرعاً استدلالاً کما فاقات عملاً اسی قصد کما اذا ترکہ مع
تذکرہ او سہواً یتکون الفاعل من فعلہ کالمسافر اسی کصوم المسافر
فانہ قادر علی ان یاتی بالصوم فی رمضان و یمسک لہ مانع شرعی و لا غیر شرعی
یمنعہ عن الصوم و لہ یتکون الفاعل من الفعل لما منع یمنعہ عن الفعل

قوله الاصح اذا قلنا
في قولنا لا عاده صحیح
شرح اصح قولنا لا عاده
في قولنا لا عاده صحیح
في قولنا لا عاده صحیح
عن العمدۃ بالاولیٰ
عنه کما یجب علیہ
تفصلاً و نہ ہذا حال
الوجوب لیس بالوجوب
سکوناً فی نفسہ
و انہ یخرج عن العمدۃ
و انہ یخرج عن العمدۃ
و انہ یخرج عن العمدۃ
واجب بذاتہ لیس بالوجوب
ادین من کما یجب علیہ
وقت الاول و وقت ثانی
کان عاده انقضت
انفس فی الاوقات
عند ذلک و لا یجوز
من علی ذلک فی نفسہ
و لا کذا لیس بالوجوب
جمل و قد ذکرنا
تقدیم ۱۱ منہ و لا یجوز

شس عاکا کحیض فانه ملغ عن الصوم والصلوة لم یتمکن المکلف من الصوم والصلوة لاجله او عقلا کالتو مر فانه فی وقت الفجر مثلا ینع النائم المکلف عن الصلوة عقلا فلج الصبح بعد سنا دلج الاول ادا حقیقة لا قضاء لانه مؤدی فی وقته وهو العمر والقضاء الفعل بعد الوقت قال اسید فی حاشیة شرح المختصر بخلاف الحج فان وقته مقدر حسین لکنه غیر محدود فینوصف به اسی بالاداء ولا یوصف بالقضاء لوقوعه دائما فمقدر له شرعا اولانتی وحشره الفاعل سیراجان فی حاشیة شرح المختصر فتسمیة جم الصیغ بعد الحج الفاسد قضاء کما وقع فی عبارة شاتخنا وغیرهم هجا ن من حیث المشابهة مع المقضی فی الاستدراک لاحقیقة ومن جعل الاداء والقضاء فی غیر الواجب یدل لفظ الواجب الواقع فی تعریف الاداء والقضاء بالعبادة اسی بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت فی وقتها المقدر له شرعا فاداء والافتقار ونقص القاضی البوزید فی التقویم وصدور الاسلام فی شرعه علی ان الاداء نوعان واجب وفصل کذا فی التقویم و ذکر الاسنوی فی شرح المنهاج ان الامام ذکر فی اول التقیم ان العبادة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ولم یخصها بالواجب ثم قال الواجب اذا ادى فی وقته سبی اداء الی آخر ما قال فعلنا ان ذکر الواجب من باب التمثیل فقط انتی قال القاضی عضد فی شرح المختصر اقول تقیم آخر للحکم وهو ان الفعل قد یوصف بکونه اداء وقضاء واعادة انتی و ذکر الابرر فی حاشیة شرح المختصر قوله تقسیم آخر للحکم فیه اشعار بان الاداء والقضاء لا یخفان بالواجب بل یوصف لمنه

له فیل
الواجب قد یوزن
عنه بان الاداء
نوعان
واجب
مختار
مستحب

ایضا بہا و علیہ قول الفقہار والنوافل الموجبۃ تقضی ابدأ و قول اکثر
 الاصولیین الواجب تقسیم الی اداء و قضاء و اعادۃ لا یقتضی عدم انتقام
 المذوب الیہا کیف و یجوز ان یکون بین اقسام و اقسام عموم من وجہ انتہ
 مسئلۃ تأخیر الفعل الواجب من المكلف المدرك لوقت الفعل
 مع ظن المكلف المذكور الموت اسی موت نفسه فی جنۃ ما
 من الوقت اسی وقت الفعل قبل فعل معصیۃ اتفاقا لان الجزء
 الذی ظن المكلف موته فیہ ہوا جزء الآخر باعتبار المكلف لعدم بقاء المكلف
 بعد هذا الجزء فالموت یجمل البعض و ہو من الاول الی الجزء الذی ظن الموت
 فیہ کلا اسی کل الوقت و ترک الواجب کل الوقت موجب العصیان و ذکر الفاعل
 میرزا حبان فی حاشیۃ شرح المختصر و فیہم منہ حال ما اذا شک فی الموت
 و ہی انہ لا عصیان فی التأخیر یدل علیہ ما فی بعض شروح المنہاج فان لم
 یمت المكلف الظان بالموت و ظهر کذب ظنہ و فعلہ اسی فعل المكلف
 الظان بفعل الواجب فی وقتہ المقدّر شرعاً فاجب علیہ انہ اسی
 علی ان فعل الواجب فی وقتہ اداء لا قضاء لصدق حدہ اسی حد
 الاداء علیہ اسی علی فعل الواجب فی وقتہ اذ حد الاداء فعل الواجب فی
 وقتہ المقدّر شرعاً و الشرع قد قدر الوقت من الاول الی الآخر ففی اسی جزء
 منہ فعل المكلف ذلک بفعل الواجب کان اداء و بہ قال ابو حامد الغزالی
 من الشافعیۃ کما نص علیہ السنوی فی شرح المنہاج و قال القاضی
 ابو بکر الباقلائی من المتکلمین کما نص علیہ ابن احماد فی المختصر و القاضی

لا یقدر
 معصیۃ اتفاقاً و لا یجوز
 علی ان الآخر لا یقتضی
 ما یقتضی فی وجوب
 احتم ان یکون
 باعتبار المكلف فواجب
 باعتبار کل واحد
 یجوز ان قالوا
 قول من قالوا
 فی حاشیۃ شرح
 ان زماناً یجوز
 لا یقتضی ان
 الواجب فی کل
 منہا انہ لا
 فی بعض الاصل
 لا یقتضی ان
 یجوز علی تقدير
 عدم الاتفاق
 یجوز ان لا یقدر
 انہ من الموت
 انہ من الموت
 بوجوده لا یقدر
 و فی بعض الاصل
 انہ من الموت
 انہ من الموت

حسین من الغفار کما نص علیہ اسکی فی جمع الجوامع فعلہ بعد الجزاء الذی
 ظن موت نفسه فیہ سواء کان فی وقتہ المقدّرہ شرعاً او لا قضاء لان
 وقتہ ای وقت الفعل الواجب شرعاً بحسب ظنہ ای ظن المكلف
 الظان موت نفسه فی ذلک الجزاء قبلہ ای قبل الجزاء الذی ظن الموت
 منہ ولم یفعل فیما بینہما فی غیر وقتہ فان ظنہ سبب لتعین ما قبل ذلک الجزاء و قتالہ
 شرعاً اذا شرع بحسب ظن المكلف مناط الاحکام الشرعیۃ وفعلہ فی غیر
 وقتہ المقدّرہ شرعاً قضاء لا ادار قال الامام سی الاصل بقا جمیع الوقت
 وقتاً للاداء کما کان ولا یلزم من حبس ظن المكلف موجباً للعصیان بالتأخر
 مخالفۃ ہذا الاصل و تضییق الوقت بمعنی انہ اذا بقی بعد ذلک الوقت کان فعل
 الواجب فیہ قضاء ولہذا لا یلزم من عصیان المكلف بتأخیر الواجب الموسع
 عن اول الوقت من غیر عزم عند القاعن ان ینوی فعل الواجب بعد ذلک
 الوقت قضاء ثم قال و ہون غایۃ الاتجاه ور وبالفرق بانہ لم یلزم کونہ قضاء
 ہنئالان الوقت لم یرضیقاً بالنسبۃ الی ظنہ ہنئاً بخلافہ ثم نعم لو کان کونہ
 قضاء بنیاً علی ان العصیان ینافی الاداء لا تجب ما ذکرہ کذا ذکر الفقہاء فی
 شرح الشرح لکنہ لم یس کذلک علی ما یظہر من شہبہ کذا قال العلومی فی حاشیۃ
 شرح الشرح و یرد علیہ ای علی القاضی اعتقاد المكلف انقضاء الوقت
 اے انقضاء وقت الفعل الواجب بعد محییۃ قبس دخولہ اے دخول
 الوقت و احوال انہ لم یحیی فضلاً عن الانقضاء و اخر الفعل ولم یشغل بہ فانہ
 یصح اتفاقاً فاذا بان اسی لہم الخطأ اسی خطاً اعتقادہ بان لہم

ان الوقت كان لم يحن فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المعتق
 لانقضاء الوقت بعد ظهور الخطأ لفعل كالصلوة في الوقت المقدر له شرعاً
 فهو اى لفعل المذكور اداء اتفاقاً بين الجمهور والقاضى بلا خلاف
 فلا اثر للاعتقاد البين خطأ ذكر الابهري في حاشية شرح المختصر لما بهر انه
 قياس خلفى اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع او لا مع تأخير
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضاء الوقت
 واللازم باطل بالاتفاق فكذا المزمع بانتى وتوضيحه انه لو صح الدليل المذكور
 لكون فعل النظار في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد ايضا قضاء
 فانه يجزى منه كما يجزى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا المعتق شرعاً
 بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل لفعل المذكور قبل هذا الوقت بل
 فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقت وهذا هو القضاء والتالى باطل فالمقدم
 مثله اقول الفرق بين ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت بل ان
 في الاول اى في ظن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقاً لا الاداء
 ولا للقضاء وفي الثانى اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم وقت الاداء
 لا اعتقاد عدم الوقت مطلقاً فالاول متضيق من كل وجه من الاداء والقضاء
 وبعد التضييق كذلك لا يكون اداً بخلاف الثانى فانه ليس بتضيق من
 كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء دون وجه القضاء
 وبعد التضييق كذلك يكون اداً لا قضاء فتأمل اشارة الى ان الفرق
 غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثانى اداً لان القاضى

هذا هو المقصود
 ان الفرق بين
 الاعتقاد بعدم
 الوقت مطلقاً
 والاعتقاد بعدم
 وقت الاداء
 هو ان الاول
 متضيق من كل
 وجه من الاداء
 والقضاء والثاني
 ليس بتضيق من
 كل وجه بل هو
 متضيق من وجه
 الاداء فقط
 وهذا هو الفرق
 بين الاول والثاني

وانه عيب والتعيب على الحكيم تارة ثالثة غير جائز فيكون تكليفا محالا فيؤدي
هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل بشرط نفس سلامة العاقبة في الواقع فلم
يؤد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن اختياريا للمكلف لكنها
غير ممنوعة الوقوع فليس التكليف شرطه تكليفا بالمحال حتى يؤدي الى تكليف
المحال يقتضي هذا القول التخييل بين ممكن اي جائز وهو التأخير
حال السلامة وممتنع اي محال وهو التأخير عند عدم السلامة لاستحالة
المشروط عند عدم الشرط وهو اي التخييل بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
فهو يرفع حقيقة التخييل فيكون واجبا معينا لا مخر او عدم التخييل يرفع حقيقة
التوسع لان الموسع مندرج تحت التخييل وكان الكلام في الواجب الموسع
فتدبر لعله اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخييل بين الصوم
والاطعام فان ينبغي ان يتحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وقرآن الحجاب
بين ما وقته العصى اي الواجب الذي وقته تمام الحمد كالحج
فيعصى بالتأخير وان كان مع ظن السلامة والموت فجماعة وبين غيره
اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره عن
الوقت مع ظن السلامة ومات فجاعة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته العمر
فانه لو اخره واتعصى والالم يتحقق الوجوب انتهى ليس بسديد لان
الوجوب مشترك بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان
سبب العصيان في الاول الوجوب ينبغي ان يعصى بالثاني ايضا وعذر الفقهاء
في الواجب الموسع بان الموت فجاعة ليس لضع منه بل هو مفوت للواجب ولم يذكره

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يصح عامر في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يتحقق بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجأة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه فافية فانه فرق بين العمري وغيره كالنظر مثلاً بان ترك النظر مع
ظن السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدرة شرعاً اذ وقته باق لو لم
يمت لاداءه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمد اذا ترك بسبب موت الفجأة فانه
ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى له موت وقت في الواقع فالموت فجأة قبل وقت
التقص في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته المقدرة شرعاً
وهنا ترك في جميع وقته المتعد وهاك ترك في بعضه فعدم العصيان
لا يكمل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كلج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالنظر مثلاً خلافاً لمذهب الجمهور في الحصول بحوزة التأخير
فيما سيج له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصيه
بالتأخيرات او لم يميت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كلج وقضاء
الفوات فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان احضر لمرض او كبراً اذ الم يكن توقعه
للفوات على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما سيج وقته العمر ان لم يجز
تأخيرها أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز فاماً مطلقاً فلا عصيان بالتأخير

قد فرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يصح عامر في الواجب الموسع
والواجب العمري لا يتحقق بالواجب الموسع فلو قبل عذر الفجأة في الواجب الموسع
قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري دون الواجب
الموسع وفيه فافية فانه فرق بين العمري وغيره كالنظر مثلاً بان ترك النظر مع
ظن السلامة والموت فجأة ليس في جميع وقته المقدرة شرعاً اذ وقته باق لو لم
يمت لاداءه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمد اذا ترك بسبب موت الفجأة فانه
ترك في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى له موت وقت في الواقع فالموت فجأة قبل وقت
التقص في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم تحقق الوجوب اذ
ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته المقدرة شرعاً
وهنا ترك في جميع وقته المتعد وهاك ترك في بعضه فعدم العصيان
لا يكمل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر
ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كلج وبين الواجب الموسع
الذي ليس وقته تمام العمر كالنظر مثلاً خلافاً لمذهب الجمهور في الحصول بحوزة التأخير
فيما سيج له العمر بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصيه
بالتأخيرات او لم يميت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كلج وقضاء
الفوات فله التأخير ما لم يتوقع فواته ان احضر لمرض او كبراً اذ الم يكن توقعه
للفوات على تقدير التأخير لعله المرض او الكبر وقال السيد في حاشية شرح
المختصر الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما سيج وقته العمر ان لم يجز
تأخيرها أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً وان جاز فاماً مطلقاً فلا عصيان بالتأخير

مع الموت فنجارة اذ لا تأثم بالجأزوا ما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف
 بالحوال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصى للدليل الدال على جواز
 التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينهما توجب
 عليه انقض بالموح الذي وقته تمام العمر فقصدي لدفعه بان في الموح الذي
 وقته العمر لجازله التأخير ابدأ واذامات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلاً بخلاف
 النظر مثلاً فان جواز تأخير الـ ان تمضي وقت فلا يرفع الوجوب كذا ذكر
 السيد قدس سره قال القربا بـ ان اقول اذا فرض وقوع النجاسة قبل قبوت
 التقييق فلو جازله التأخير واذامات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلاً فلا صوب ان
 يقال ترك النظر في الصورة المفروقة ليس تركها في جميع الوقت المقدر له
 شرعاً فلم يتحقق العصيان اذ لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف ما وقته
 العمر اذ ترك بالنجاسة لانه ترك في جميع الوقت المقدر له شبهة لانه تمام عمره و
 اعترض عليه السيد رحمه الله بما ذكر في بعض شروح المنهلج من
 ان الفرق المذكور لا يتقدح فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين غاية
 انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدها لمقاومة كل منهما الاخر
 ثم قال والذي يمكن ان يقال في توجيهه هو ان المعارض اعني ارتفاع الوجوب
 دليل قطعي وما ذكرتموه طئي فعل به فيما عد الصورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارضة
 القطعية وانه اقول ما ذكر من الدليل قطعي لقطعية مقتضى ما عليه لا يخفى واما المعارض
 فليس بتمام سيما ان يكون قطعياً مفيداً للعلم وذلك لانه لا يلزم رفع وجوبه
 لانه ما تركه في جميع الوقت المقدر له شرعاً بحسب ظنه اذا الوقت بحسب ظنه

ازید من ہذا مسئلۃ اختلاف فی وجوب القضاء هل هو بامسجد یا ببلد غیر
 امر وجوب الاداء بہ وعلیہ اے علی وجوب القضاء بامر مسجد یا اکثر
 اے اکثر الاصولیین کما نص علیہ ابن الہمام فی التحریر ومنہم اصحابنا
 العراقیون وصاحب المیزان وعامة الشافعیة والمعتزلة کما نص علیہ ابن
 امیر الحاج فی التقریر وھونذہب الامام فی الحصول والاروسے فی الحاصل
 وصاحب التحصیل کما نص علیہ الاسنوی ومختار ابن حاجب فی المختصر
 او بما اسی بامر یوجب الاداء ھو ای وجوب القضاء بامر یوجب الاداء
 المختار لعامة الحنفیة کالتفاتی فی زید فخر الاسلام ثمس الائمة الحسنی
 ومتابعیم و بہ قال بعض الشافعیة والحنابلة وعامة اہل الحدیث کما نص علیہ
 ابن امیر الحاج فی التقریر ثم هذا الاختلاف الواقع فی ان وجوب القضاء
 بامر جدید او بامر سابق فی القضاء بمثل معقول اسی مثل یدرک بعقل مماثلتہ
 للقات کالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط دون القضاء بمثل غیر
 معقول فانه لا یجب الا بذیل آخر بالاتفاق کما صرح بہ البعض کشارح
 البدر یج وصاحب لکث وصاحب التلویح وصاحب التحریر آقا فی القضاء
 مطلقا سواء کان بمثل معقول او بمثل غیر معقول کالفدیۃ للصوم کما ھو
 الظاہ من اطلاق ائمة الاصول کفخر الاسلام ثمس الائمة السرخسی و
 الدلیل للاکثر ان وجوب القضاء لو کان بامر یوجب الاداء فاقضی
 ہذا الامر للقضاء کما یقتضی للاداء فیکون صوم یوم الخمیس الذی ھو امر باء الامر الصوم یوم
 الخمیس متقضیا لصوم یوم الجمعة الذی ھو قضاء عن صوم یوم الخمیس وعدم اقتضاء

تفريخ الذمة والتفريخ اما بايتان ماوجب او بايتان مثل ماوجب عند فوت ما
 اوجب نعم معصيات القضاء اے الاشياء التي يعرف بها القضاء بمثل
معقول او فليس اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المحرفات عليه
اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك النحر او قياسا غير النص فلا
 يرد انه اذا اوجب القضاء بما يوجب الاداء فما احتاجة الى النصوص الواردة في
 القضاء لان النصوص الواردة في القضاء محرفات للقضاء يحتاج اليها لمعرفة
 المثل لا موجبات له لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
 اى في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه بل هو امر الاداء الموجب له اذا امر آخر
 غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يجاب به عن دليل الاكثر في المشهور
 على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضاها اى مقتضى صوم يوم الخميس اميران
 الاول الصوم فان المقتضى من المطلق والثاني كونه اى كون الصوم في يوم الخميس
 فاذا عجز المكلف عن الثاني اى كون الصوم في يوم الخميس لفواته اى لفوات
 الصوم يوم الخميس بقى اقتضاها او اقتضاه صوم يوم الخميس الصوم مطلقا سواء كان في الجمعة
 او غيره فلا نسلم بدهية عدم اقتضاه صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين
 ولا يلزم كون صوم يوم الجمعة اداء لان وقته ما هو استفاد من القيد وهو قد فات ففعله
 في غير وقته وهو المعنى من القضاء ولا سواء اذا الاقتضاء للصوم يوم الخميس اولاد بالذات
 والصوم يوم الجمعة ثانيا وبالعرض عند فوات الصوم يوم الخميس فلا يكون الصومان
 مساويين ففي غاية السقوط لاننا لا نسلم ان مقتضى صوم يوم الخميس امران
 بل مقتضاه الصوم في يوم الخميس فقط اذ لا وجوب للصوم في صوم يوم

بحسب الوجود شيان أو شئ واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى الاختلاف في
 أصل آخر وهو أن تركيب الماهية من اجنس والفصل وتمايزهما بل هو بحسب
 الخارج أو بحسب العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيدين لا نهما
 بمنزلة اجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا
 كذا في شرح الشرح في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا
 في حاشية فشرح المختصر قول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنيّة على ان
 المطلق ليس الا المقيد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج
 وهو المقيد سواء قلنا بوجود الطبيعة لا بشرط شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع
 في ان ذلك المقيد هل هو في الخارج شيان كما في اللفظ والعقل ام
 شئ واحد يعبر عنه بالمركب اى باللفظ المركب وبالمفهوم المركب الذي كان
 مدلولاً عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيدين به بالتعبير
 عن القيد بلفظ ماصداً عليه ثانياً على ان في هذا الشق وهو ان لا يكون
 المطلق والمقيد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيدين على هذا
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والجزء وكذا بين الجزء والجزء الآخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح حمل نظر اللى الاتحاد الخارجى ولما لم يكن
 المطلق والقيدين اجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييد ما
 بالوقت المعين نوع حقيقة له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيب اعتبارياً
 نه على ذلك بقوله ويظهر ذلك اشارة الى انه نظراً فان قلت ماصداً
 عليه الذى يوجب في الخارج ليس مركباً في العقل من هذين المضمونين كيف

ولو کان کذلک کان ترکیباً حقیقیّاً لا انطباقاً علی موجود خارجی قلت کما ان کجہم
 موجود فی الخارج کذلک کجہم الابیض فی ذلک مما لا شک فیہ وذلک لا یقینی
 کون الترتیب منہما حقیقیّاً کما فی ہذا المثال اقول الاظہر فی توجیہ الخلاف ان
 المطلق فی العبادۃ الموقتہ ہی تلک العبادۃ والوقت قید لہ خارج عنہ لکنہ
 یحتمل ان یکون مشروطاً بحدی لا یصح شرعاً بدونہ اذ لا یجعلہ الشارع شرطاً فی
 صحۃ نفسہ بل فی کمالہا فاذا فاقات قید بقیۃ اصل وجوبہا منقص فیہ وحينئذ لا
 یملکون المسئلۃ مبنیۃ علی الخلاف الذی ذکرہ اذ فیہ بعد اما اولاً فلان بناء
 الحرف واللغة علی تدقیقات الفلاسفۃ لیس علی ما یثبغہ واما ثانیاً فلانہ علی
 ما ذکرہ کان الحق ہو ان القضاء کان واجباً بامر جدید اذ قد تقرّر فی حکمتہ
 ان لا تأخیر بین کجہم وفضل فی الخارج والالہم یصح احمل علی ما قررہ
 فی المواقف وحينئذ للقاتل بانہ لم یجب بامر جدید بل بالامر الاول ان یقول
 لیس کلامی مبنیاً علی ہذا حتی یندفع بما تقرّر فی حکمتہ بل بما قررنا ولا یخفی
 ان ذلک الاحتمال محمل صحیح الظہر ما ذکرہ ویمثل ان یکون مبنیاً علی ما تقررنا
 فلا یحسن کجہم بالاول انتہی اقول ہذا علی من ذہب الی وجوب
 القضاء بامر جدید بناء علی اتحاد المطلق والقیید القید ہما اے
 فی صوم یوم الخمیس ظرف زمان وهو یوم الخمیس واتحاد مقولۃ متہ
 اے الزمان بالمظروف وهو الصوم ہما وان صح کما ذہب الیہ
 الفلاسفۃ فلا یلزم من انتفاء قد منها اے من مقولہ متی انتفاء
 اے انتفاء المظروف الذی ہو معروض المقولۃ اتفاقاً لیس نری

الموجود في أس هو الموجود في الآن وفي روتى قد تبدل و ما تبدل زيد
 فاتحاد الطرف مع المنظوف لا يدل على ان الطرف لو اتفقت انتفى المنظوف
 يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليس
 ابتداء المسئلة على الاتحاد والتحدو فتا كل لحمله اشارة الى انما سلمنا انه لا يلزم
 انتفاء المنظوف عند انتفاء الطرف لكن لا نسلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المنظوف
 عند بطلان ايجاب الطرف فان الايجاب عند اتحاد الطرف والمنظوف واحد
 لا تعد فيه بطلان ايجاب الطرف بعينه هو بطلان ايجاب المنظوف فيحتاج في
 القضاء الى ايجاب جديد على نذهب من قال بالاتحاد البته ونوقض مختار الحنفية
 وهو ان وجوب القضاء باهر لوجب الاداء بنذر اعتكاف رمضان يعني
 من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه اى لم يتفق له
 ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاء اى
 قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوم جديد سو رمضان آخر حيث لا يصح
 قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولو لم يوجب النذر اى لم يوجب
 نذر الاعتكاف الذى سبب الاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
 للصوم الجديد كان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء بالصوم
 الجديد لما صح اداء هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والتالى باطل فالقدم مثله
 فعلم ان موجب القضاء امر اخر غيبه موجب الاداء والجواب عن هذا النقض
 ان نذرا لاعتكاف كان موجبا له للصوم الجديد ولا نسلم
 ان النذر لم يوجب الصوم الجديد لانه اى الصوم الجديد شس طه اى

شرط الاعتکاف لقوله عليه اسلام للاعتکاف الصوم رواه الدارقطني والبيهقي
 والنذر موجب للاعتکاف واليجاب المشروط موجب لایجاب الشرط فايجاب
 الاعتکاف يكون موجبا لایجاب الصوم بجديد لكن فاطهن اشرة اى
 اثر نذر الاعتکاف في ايجاب الصوم بجديد ما نفع عن الظهور وهو اى
 المانع وجوب اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر والاداء
 اشرف من القضاء واداء هذا الاعتکاف المنذور لا يمكن الا في رمضان
 فيه الصوم الغير المقصود للاعتکاف فيحتمل ان ادعى الاعتکاف فاما ان يترك
 صوم رمضان وهو ظاهر الفناء واما ان يرد الصوم المقصود الذي هو الشرط
 الى غير المقصود وهو لا حق فلذا جاز اليفاء بهذا النذر به في الصوم لم يمتنع فلما
 نال المانع بالقضاء رمضان ظهن اشرة اى اثر نذر الاعتکاف في
 ايجاب الصوم بجديد وهذا اى ولعل انه ظهر اثره لزوال المانع لا يقضى
 النذر المذكور في رمضان اخرو لا في واجب اخذ لان الصوم غير
 مقصود للاعتکاف فيها سوى قضاء رمضان الاول اذ لم يصم في
 رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتکاف في قضاء صوم رمضان الاول اذا
 الخلف الذي هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذي هو رمضان الاول
 فلما كان الاعتکاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضاءه بصومه هلا
 اى خذوا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراد بالمقدمة هنا
 ما يتوقف عليه الشئ ويقسم الواجب بالنسبة اليها الى متين لان ايجابه والامر
 به اذا كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا نودي

لم يمتنع
 بل خلق الله نذرا

مع واجب

زكاة من فدية

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

بل خلقه بامر الله

للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الدقید ایجاب اسی الی ذکر اللہ تعالیٰ
 اسی صلوة الجمعة وخطبتہا بالہذا واذالم یکن مقیداً بہ فهو الواجب المطلق اسی
 بالنسبة الی الم یقید بہ وان کان مقیداً بالنسبة الی مقدمۃ احسری کما فی قوله
 تعالیٰ اقم الصلوة لدلوک الشمس فان اقامتہ الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة
 الی الوضوء لعدم تقید بہ فی الامر بہا مع توقفہا علیہ ومقیدۃ بالنسبة الی الوقت
 الذی قیدت بہ فی الامر بہا فالواجب المطلق بالم یقید ایجابہ بما یتوقف علیہ
 لا بالم یقید ایجابہ بشئ اصلاً فان ایجاب کل فعل مقید تقدیراً بوجود محله والقدرة
 الممكنة فیہ الی غیر ذلک کذا قال الماہر فی حاشیۃ شرح المحقر و ذکر
 التقنازانی فی شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما یجب فی کل وقت
 وعلی کل حال فنوقض بالصلوة فزید فی کل وقت قدرہ الشارع فنوقض بصلوة
 الحائض فزید الامناع و هذا لا یشمل غیر الموقنات کالندور الموقنۃ والايمان المطلقة
 ولا یشمل الحج والزکوۃ من الموقنات فی ایجاب ما یتوقف علیہ من الشروط
 والمقدمات و اشار الحق الی ان المراد الاطلاق والتقیید بالنسبة الی تکلیف
 المقدمۃ حتی ان الزکوۃ بالنسبة الی تحصیل النصاب مقید فلا یجب والی تعیینہ
 وافراہ مطلق فنجیب انتہی قال الامام فی المحصول الواجب المطلق ہو ما
 یجب علی کل مکلف فی کل حال ویلزم منہ ان لا یوجد واجب مطلق اصلاً
 اذ ما من واجب یجب فی کل حال حتی فی حال حیض وخیل ما یجب علی
 کل مکلف فی کل وقت وعلیہ ما علیہ کذا ذکر العلوی فی حاشیۃ شرح الشرح
 و ذکر السید الشریف فی حاشیۃ شرح المحقر الواجب المطلق ما لا یتوقف

وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذا لك واجبا اعتبارا بحيثية لجواز ان يكون
 واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقتضاها بالنسبة الى اخرى فان الصلوة
 بل التكليف باسرها موقوفة على البلوغ وقتل في القياس اليها مقتضى
 واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقة وباجلها الاطلاق والمقتضى امر ان
 اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية في حدود الاشياء الداحلة تحت
 المضاف وقد صرح به صاحب الشفاعة في مباحث اجنس انتهى والتفق
 العلماء قاطبة على ان مقدمة الواجب المقيد بتلك المقدمة ليست بوجبة فلا
 يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في الآية المذكورة ايجاب النداء لها
 وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بل هي واجبة ام لا فاختارنا
 واجبة مطلقا اے سوار كان سببا مقتضيا لوجود السبب
 او شرطاً اے لا يتأتى الفعل الواجب بدون ولا يلزم تاتي الفعل الواجب
 بتاتيه سوار كان اشترط شرعا اے يجعل الشارع اياه شرطا للفعل
 الواجب كالتوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا اے
 يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك الضد للفعل الواجب فان العقل
 يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة او عادة
 اے يجعل عادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جن من الرأس بغسل الوجه
 فان العادة تجعل غسل جن من الرأس شرطا لغسل الوجه في الوضوء
 او غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جن من الرأس وان
 امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جن من الرأس وهذا بدون

نفس السبب قول اکثرین علی ما ذکرہ ابن الحاجب فی المختصر و تاقضی
عضد فی شرحہ و ابن العامر فی التحریر و التاج السبکی فی جمیع الجوامع و ہو
الاصح عند الامام و اتباعہ و الامدی نفس علیہ الاسنوی فی شرح المنہلج
و قال السید فی حاشیۃ شرح المختصر یکین ادراج الاسباب فی عبارة
المتن فی صدر المسئلة فان قوله و غیر شرطیتنا و لہا باطلاقة استتہ و قیل
مقدمة الواجب المطلق واجبة فی السبب فقط دون الشرط ای انکانت
المقدمة سببا لا شرطا و ہذا المذہب لم یذکرہ ابن الحاجب قال العلامة قطب الدین
الشیرازی فی شرح المختصر ہذا مذہب الواقفة و قیل مقدمة الواجب المطلق
واجبة فی الشرط الشرعی فقط دون الشرط العقلي و العادی و السبب ہو
فمختار صاحب البدیع من الحج نغیة و مختار امام الحرمین من الشافعیة و مختار ابن
الحاجب من المالکیة فیما عدا السبب و قیل لا وجوب مطلقا سواء
كانت المقدمة سببا او شرطا قال الاسنوی فی شرح المنہلج لا ذکر لہذا فی
کلام الامدی و لا کلام الامام و اتباعہ نعم حکاہ ابن الحاجب فی المختصر الکبیر و
انکان کلامہ فی الصغیر فی اثبات الاستدلال یقتضی ان ایجاب السبب مجمع
علیہ و اقروہ القاضی عضد فی شرح المختصر و السید فی حاشیۃ و ذکر انتفازا فی
فی شرح الشرح ثم لا خلاف فی ایجاب الاسباب کالامر بالقتل امر بضرب ہیف
مثلا و الامر بالاشباع امر بالاطعام انما لا خلاف فی غیرہ انتہ و ذکر الابرہی
فی حاشیۃ شرح المختصر و قال بعضہم انکان سببا للواجب فالامر بالواجب
یتضمن ایجابہ و انکان مشروطا فلا و ہذا المذہب لم یذکرہ المصنف یعنی ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضار ما يتوقف عليه سوار كان سببا او شرطاً شرعياً او عقلياً او عادياً ومثيل مقدمة الواجب ان كان سبباً لاختلاف في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً ومثيل موجب السبب دون الشرط ومثيل لا فيهما انت في وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج ان خلافا قد وقع في السبب ايضاً وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدوراً ومثيل يوجب السبب ون الشرط ومثيل لا فيهما والقول الثاني مما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره المصنف ووجهه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه بخلاف الشرط بالقياس الى شرطه فالسبب اذا تعلقا كانه اريد بالسبب العلة التامة لا المقترنة في الجملة والفرق ضعيف لا استوائهما في امتناع تحقق الواجب بدونهما وهو مناط الوجوب في السبب ولا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب القول الثالث لا تاني عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيهما على لغة الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقاً سوار كان سبباً ام لا كما هو الظاهر حتى لا يكون نذرياً احسن لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فنوا الى التقا زاني رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب ايضاً انتهى والدليل لنا الى التكاليف لوجوب المقدمة مطلقاً ان التكليف به اي بالوجوب بدون تكليف المقدمة يؤدى الى التكليف بالاحمال لان المقدمة

لما لم یجب بجزء منہا وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مطلقا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان الشرط لم يتحقق وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الامدي و صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه وتقيم الاسنوی فی شرح المنہاج وحکم لصحة تقرير الامام وضعف اعراضهم

الا ترى محصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام
بالاجتماع وما قيل في الجواب من هذا الدليل بان المستدل ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا سواء كان بالتكليف بالواجب او بغيره يؤدى الى التكليف بالمحال فلا يقول انضمم بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمة بالتكليف بالواجب يؤدى الى التكليف بالمحال فلا نسلم تاويله الى التكليف بالمحال او يجوز ان يكون وجوبها اے وجوب المقدمة بغيره اى بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمة للصلاة والزكاة وغيرهما من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو واجب بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اے فيما قيل ان الكلام في وجوب المقدمة كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب لذى هذه المقدمة

لما لم يجب بجزء منہا وكون الواجب مع عدم المقدمة محال والتكليف بالمحال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض وجوب ما يتوقف عليه لكان مطلقا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان الشرط لم يتحقق وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به اذ ذاك تكليفا بالمحال وقد اعترض الامدي و صاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام باعتراض زعموا انه لا محيص عنه وتقيم الاسنوی فی شرح المنہاج وحکم لصحة تقرير الامام وضعف اعراضهم

مقدمة لا بالنظر الى غيره حاصله اذ كان شئى ما واجبا وله مقدمة وفرض
ان لا دليل هناك على وجوب المقدمة فمن تلزم وجوب ذلك الشئ
الواجب وجوب المقدمة ام لا فظاهر انه يتلزم وجوب المقدمة والا يلزم تكليف
بالمحال لانه قطع النظر عن وجوبها بدليل آخر بل فرض عدم دليل آخر
ان قلت كيف تجب المقدمة وهى وغير مأمورة ولو كانت واجبة لكانت
مأمورة لان الوجوب يثبت بالامر وهى لا يلزم الامر صريحا
قلت لا نزاع فى ذلك اى الامر صريحا بان نقول المقدمة
واجبة بامر صريح بل المراد من ان المقدمة واجبة بوجوب الواجب
انه اى ان وجوب الواجب يستتبعه اى يستتبع وجوب المقدمة فهى
واجبة بوجوب الواجب ومأمورة بامر الواجب وبالحكمة النزاع فى الوجوب لا سببا
للمقدمة لانه فى الوجوب الصريح لها ولا يلزم الامر صريحا للوجوب لا سببا
وهو اى المراد المذكور معنى قولهم يجب المشرط واما ثبوت الشرط
وهذا اى لاتحاد اليجاب لا يلزم ترك الواجب مع الاسباب والشرائط
الامعصية واحدة بالنظر الى ترك الواجب الاصل بالذات لا للمعصية
الكثيرة بالنظر الى ترك الاسباب والشرائط بل معصية الواجب الاصل
منسوبة اليها بالعرض قال اوستاذا لا وستا ذمولا ناجر العلوم فى شرح
هذا الكتاب والظاهر ان المنكرين لا ينكرون هذا بل انما انكروا الوجوب صريحا
فالنزاع فلفظى وان انكروا هذا المعنى فقد ظهرفساد ه انتى وقال الفاضل مبرزا جان
فى حاشية شرح المحقق فاعلم انه لكان النزاع فى ان الامر بالشئ

بل هو الامر بمقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك لواجب وهو استفاد من كلام المصنف اى ابن ابي حبيب في الدلائل التى ذكرناها ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه من مسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مأمور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فإين وليه انتى فالحق ان مقدمة الواجب فى غير الشرط الشرع لا يجب كما اختاره المصنف واما الشرط الشرع فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع فى الاعم من ذلك فالحق مع الجمهور ان مقدمة الواجب فى الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان النزاع فى ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء تعلق به خطاب اصالة ام لا او مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا انتى والتأملون بعدم الوجوب مطلقا قالوا لوجب ما يتوقف عليه الواجب من المقدمة لم تعقل الشخص الامر الموجب له اى لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة اذ لو لم يلزم تعقل لادى الى الامر بشئى وايجابه مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو يدعى الاستحالة واللازم اعنى لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لاننا نقطع بجواز ايجاب الفعل مع الذهول والغفلة عن مقتضىاته قلنا فى رد هذا الدليل لزوم تعقل الموجب للشئى لوجوبه ممنوع وانما يلزم من تعقل الموجب للشئى لو كان وجوبه اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل تبعا من غير الامر صريحا

على ذكر الامور
في هذا الكتاب
ابن ابي حبيب
في جواب من انهم
يقولون ان الشرع لا يوجب
الواجب الا بالامر
بل ان الشرع
يعلقه على
ذلك من الامور
والامر الشرع
يترفع عن الامر
مطلقا بشرط
غيره من الامور

وہذا الرد حاصل ما اعترض به العلامة اشیرازی فی شرح المختصر علی الاستدلال
 بہذا الدلیل وفتلہ التفاتی فی شرح الشرح بقولہ یرد علی الاول منع
 الملزمة وانما ذلک فی الواجب اصالة انتہی وادفعہ العلوی فی حاشیہ
 شرح الشرح بقولہ لاسلم لزوم تعقل الموجب لہ وانما یلزم فیما یجب بالاصالة
 لا بالواسطة انتہی و تعقبہ الاہرک فی حاشیہ شرح المختصر بقولہ قد مر ان الواجب
 مطلقاً ہو فصل غیر کف تعلق بہ خطاب لطلب خطاب الطلب بشئ من غیر
 شعور المخاطب بہ بین البطلان فلا یرد علی ہذا ما اورده الشارح العلامة من
 ان ذلک فی الواجب اصالة انتہی والفاضل سید زاجان فی حاشیہ
 شرح المختصر بقولہ وبہذا تقریر یرید رفع ما اورده العلامة ان الملزمة
 ممنوعة وانما ذلک فی الواجب اصالة لان الامر بشئ غیر شعور بہ محال بالبدیۃ
 انتہی وفيما تعقب بہ کلام ظاہر وامن ہنہنا اسی من عدم لزوم تعقل الموجب
 لہ وانتفاء وجوبہ صریحاً بل استنباطاً لہ یلزم تعلق الخطاب بنفسہ اسی بنفس
 ایجاب تلک المقدمۃ لان ہذا متعلق فسرع للتعقل ویتعقل غیر لازم ہنہنا
 ولا وجوب النسبۃ لان النیۃ انما تجب فیما یکون مقصوداً بالذات و
 ہو ما یقع بہ الامر صریحاً ویکون وجوبہ اصالة فذہر علی المسئلۃ القائلۃ مقدمۃ
 الواجب المطلق واجبۃ مطلقاً والمراد من الفرع ما یکون مندرجاً تحت اصل
 کلی و فی جعل ہذا مندرجاً اتباعاً للامام والا صاحب المنہاج جعلہ تنبیہاً
 وصاحب الساصل جعلہ تقیماً والمراد من التنبیہ مانہ علی المذکور قبلہ بطریق
 الاجمال ومن یتقیم اطراف الشئ الواحد علی وجوہ مختلفۃ الفرع الاول

مع قد
 ان الشیخ
 العالی
 علامہ
 علامہ
 علامہ

اذا اشتبهت المنكحة بالاجنبية بان تزوج رجل امرأة راكاً وكيله ولم يرها
 فدخلت في بيته للبيتوته ودخلت معها اجنبية ايضاً والوكيل قدامت ولم يعلم
 الزوج انه تراز وجهه فحينئذ حُرِّمَتَا اى حُرِّمَت المنكحة والاجنبية معا ولا يحل
 له وطى واحدة منهما لان الوطى باحدهما يلوجب احتمال الارتكاب بالحرام وهو وطى
 الاجنبية والكف للنفس عن المحرم ولجب وصية اى الكف عن احرام في هذه الصورة
 لا يكون الا بالكف للنفس عنها اى عن المنكحة والاجنبية جميعاً للاشتباه
 ومن ههنا اشتهر ان احلال واحرام للجمعتان الا وقد غلب احرام فالكف عنهما مقدر
 للواجب وهو الكف عن المحرم ومقدمة الواجب واجبة فخرمتا في الفرع الثاني
 لقول احد مخاطب الزوجية احل كل ما من غير تعيين طالق حُرِّمَتَا اى
 حرمت الزوجتان ولا يجوز الوطى بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم
 وطبها يقيناً من غير شبهة فنيه اى في تحريمها اذا الوطى بواحدة منها يحتمل
 ان يكون وطياً بالمطلقة المحرم وطبها ففي ترك وطبها اجتناب عن المحرام بلا
 شبهة فالكف عنهما مقدرة للاجتناب عن احرام والاجتناب عن المحرام واجب
 فالكف عنهما واجب فخرمتا قال الامام في الحصول فيحتمل ان يقال بتقارر وطبها
 لان الطلاق شتى معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون لطلاق
 واقفال الواقع امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال
 حرمتا جميعاً الى وقت البيان تعليلها بجانب احريمه هذا كلامه وذكر مثلي في المنتخب
 ايضاً وقد حزم صاحب المنهاج كالمصنف بالثاني مع ان صاحب الحاصل لم
 يذكر ترجيحاً ولا نقلاً بل حكى احتمالين على السواء اقول في فرع آخر

هذا اذا سئل
 في ان تزوجت
 وطى واحدة
 فدخلت معها
 فحينئذ حُرِّمَتَا
 اى حُرِّمَت
 من ههنا اشتهر
 ان احلال
 واحرام
 للجمعتان
 الا وقد غلب
 احرام فالكف
 عنهما مقدر
 للواجب وهو
 الكف عن
 المحرم
 ومقدمة
 الواجب
 واجبة
 فخرمتا
 في الفرع
 الثاني
 لقول
 احد
 مخاطب
 الزوجية
 احل كل
 ما من
 غير
 تعيين
 طالق
 حُرِّمَتَا
 اى
 حرمت
 الزوجتان
 ولا يجوز
 الوطى
 بواحدة
 منهما
 لان
 الاجتناب
 عن
 المطلقة
 المحرم
 وطبها
 يقيناً
 من
 غير
 شبهة
 فنيه
 اى
 في
 تحريمها
 اذا
 الوطى
 بواحدة
 منها
 يحتمل
 ان
 يكون
 وطياً
 بالمطلقة
 المحرم
 وطبها
 ففي
 ترك
 وطبها
 اجتناب
 عن
 المحرام
 بلا
 شبهة
 فالكف
 عنهما
 مقدرة
 للاجتناب
 عن
 احرام
 والاجتناب
 عن
 المحرام
 واجب
 فالكف
 عنهما
 واجب
 فخرمتا
 قال
 الامام
 في
 الحصول
 فيحتمل
 ان
 يقال
 بتقارر
 وطبها
 لان
 الطلاق
 شتى
 معين
 فلا
 يحصل
 الا
 في
 محل
 معين
 فاذا
 لم
 يعين
 لا
 يكون
 لطلاق
 واقفال
 الواقع
 امر
 له
 صلاحية
 التأثير
 في
 الطلاق
 عند
 التعيين
 ومنهم
 من
 قال
 حرمتا
 جميعاً
 الى
 وقت
 البيان
 تعليلها
 بجانب
 احريمه
 هذا
 كلامه
 وذكر
 مثلي
 في
 المنتخب
 ايضاً
 وقد
 حزم
 صاحب
 المنهاج
 كالمصنف
 بالثاني
 مع
 ان
 صاحب
 الحاصل
 لم
 يذكر
 ترجيحاً
 ولا
 نقلاً
 بل
 حكى
 احتمالين
 على
 السواء
 اقول
 في
 فرع
 آخر

للمسئلة بانه اذا كانت مقدمته الواجب واجبه فالغاية داخله في المغيا
 ليعلم وجود المغيا اذ علم وجود المغيا موقوف على دخول الغاية
 كما لم افرق فانها غاية لغسل الايدي لا يتيسر في العادة علم وجود غسل الايدي
 من حيث انه مغيا بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المغيا
 فاذا كان المغيا واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستاذ الاوستاذ مولانا
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض التي
 هي مقدمات للغايات هي وفي المختص كما انه اراد انه يجب ادخال حيز من الغاية
 في حكم المغيا يعلم استيعاب حكمه لاحبذ اه يقينا كما انه يجب غسل بعض
 الراس ولو قليلا في غسل الوجه واساك حيز من الليل في الصوم انتهى

مسئلة وجوب الشئ يتضمن حرمه ضده يعني اذا وجب شئ
 يفهم في ضمن وجوبه ان ضده الشئ حرام وهو قول القاضى ابى بكر الباقلائي
 آخره عليه عبد الجبار والوحسين البصرى من المعتزلة والامام الرازى في الامرى
 نفس عليه اسكى في جمع الجوامع وفتله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب الشافعية
 ذكره الاسنوى في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهة ضده وهو قول
 فخر الاسلام والقاضى ابى زيد شمس الائمة السرخسى وصلى الاسلام واتباعهم
 من المتأخرين كذا في التحريم فقهه بر وقيل وجوب شئ الذي هو الامر
 بالشئ نفسا ينه عن ضده وهو قول القاضى ابى بكر الباقلائي ومتابعيه
 اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده كذا في مختصر ابن الحاجب
 وغيره وبقال الشيخ ابواسم الاشعري ذكره اسكى في جمع الجوامع وتابعه

و قد مر في المتن
 ودخل في المسئلة
 والقاضى ابى زيد
 شمس السرخسى
 وصلى الاسلام
 واتباعهم
 من المتأخرين
 كذا في التحريم
 فقهه بر وقيل
 وجوب شئ الذي
 هو الامر بالشئ
 نفسا ينه عن
 ضده وهو قول
 القاضى ابى بكر
 الباقلائي ومتابعيه
 اولاهم قالوا
 ثانيا ان الامر
 بالشئ يتضمن
 النهى عن ضده
 كذا في مختصر
 ابن الحاجب
 وغيره وبقال
 الشيخ ابواسم
 الاشعري ذكره
 اسكى في جمع
 الجوامع وتابعه

ابن امیر الحاج فی التقریر حیث قال وهو مغزو الی ابی الحسن الاشعری و
متابعیہ انتہی فممنہم ای من القائلین بان الامر بالشیء نفس النہی عن ضده
علی الوجہین منہم من عمم ہذا القول فی امر الوجب و امر الذنب
فجعلہما ای امر الوجب و امر الذنب نہیاً عن الضد تخریباً فی امر الوجب
و تنزیہاً فی امر الذنب و منہم من خصص ہذا القول بامر الوجب
فجعلہ نہیاً عن الضد تخریباً دون امر الذنب و قیل لیس الامر بالشیء نہیاً
عن ضده و لا منتظماً للنہی عن ضده عقلاً و علیہ ای علی ہذا القول
المعتزلة نقلہ صاحب المنہاج و الارموی فی الحاصل عن اکثر المعتزلة و الامام
فی الحصول و المنتخب عن جمہور المعتزلة و عامة الشافعیة منہم امام الحرمین
و ابو حامد الغزالی ثم الاقوال فی النہی کذلک کالاقوال فی الامر فقیل حرمة
الشیء بالنہی تنقض و جوب ضده قیل تقفنی کون الضد ستموکہ و قیل
النہی عن اشیء ہو نفس الامر بالضد و قیل لیس النہی امر بالضد و لا منتظماً لعقلاً
الا ان الامر یحی عن جمیع الاضداد امکان لہ اضداد و ان کان لہ
ضد واحد فالامر نہی عنہ فالامر بالقیام نہی عن القعود و الاضطجاع و السجود
و غیر ہذا و الامر بالایمان نہی عن الکفر و ہذا ہو المنسوب الی العامة من الشافعیة
و الحنفیة و المحدثین و قیل نہی عن واحد غیر معین و ہو بعید کذا فی التحریر بخلاف
النہی فانہ امر بالحد اضداداً الخیر المعین و علیہ العامة من الحنفیة و
الشافعیة و المحدثین و قیل امر جمیع اضدادہ و علیہ بعض الحنفیة و المحدثین نفس
علی ذلک کلمہ ابن امیر الحاج فی التقریر و قیل فی النہی لا کذلک

لای قد قیل
لای قالوا ان
الامر بالشیء نہی
عن ضده و لا منتظماً
لنہی عن ضده
و قیل لیس الامر
بالشیء نہیاً
عن ضده و لا منتظماً
لنہی عن ضده

ایسے اقوال فی السنۃ کا لا قوال فی الامر بل ہو امر بالصد کما اشار
 الیہ اسکی فی جمع الجوامع او متضمن للامر بالصد قال ابن الحاجب فی المختصر
 اقتر قوم وقال القاضی والنسے کذلک فیہما انتہی و ذکر القاضی عند فی
 شرح المختصر اقتر قوم علی ہذا ای علی الامر و اوقاضہ و متابوہ علیہ
 فقالوا والنسے کذلک فی الوہمین فقالوا اولاً السنۃ عن الشیء نفس الامر بصدہ
 و آخر انہ یتضمنہ انتہی لکن علی مذہب المختار من ان وجوب الشیء یتضمن حرمتہ
 ضدہ ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم
 مجعولہ بجعل الملزوم لا یجعل جدید والا اسے وان لم تکن
 مجعولہ بجعل الملزوم بل کانت مجعولہ بجعل جدید لزم امکان الانفکاک
 ای انفکاک اللوازم عن الملزوم اذ یجوز ان یکون الملزوم مجعولاً ولا یکون
 یجعل فی اللوازم فتتقے اللوازم حینئذ مع وجود الملزوم وهو انفکاک اللوازم
 عن الملزوم فایجاب الفعل الذی ہو جعل لوجوب الفعل الذی ہو الملزوم
 ہننا متضمن لایجاب الامتناع عن الضد الذی ہو جعل للامتناع عن الضد
 الذی ہو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل یتضمن امتناع ضدہ
 باعتبار تضمن جعلہ لوجوب المدعی وبمثلہ ای بمثل الدلیل الذی استدل
 بہ علی ان وجوب الشیء یتضمن حرمتہ ضدہ یقال فی الفہم بان الاشتغال
 بضدہ من لوازم حرمتہ الفعل واللوازم مجعولہ بجعل الملزوم و ضیہ ای
 فیما یقال فی السنۃ شئ و ہوا نالاسلم ان الاشتغال بضدہ من لوازم
 حرمتہ الفعل اذ قد لوجہ کلف عن الفعل بدون خطور ضدہ بالبال فضلاً عن

لقد ورد فی بعض
 ادبی الاشتغال بضد
 من لوازم فعل
 الی و القاضی ان
 علی ان السنۃ
 کلف عن الی و القاضی
 علی الاشتغال
 عن الملزوم و کلف
 و کذا لا یفوت علی
 یکون ملزوماً و لزم
 بان الملزوم و لزم
 فیکون ملزوماً و لزم
 علی ان السنۃ
 من لوازم فعل

سبیل التّیین لا علی سبیل التّخیر والفحی عن الضدّ کالقعود یستلزم الامس
بالضدّ الاخر کالاضطجاع تخییراً فهذا الضدّ کالاضطجاع منھی عنه
عیناً واما مودبه تخییراً فاجتمع الوجوب والحرمۃ فی شئی واحد
فکان جائزاً ومتناً هذا خلف اسی باطل قلت لانسم بطلان کون
اشئی الواحد جائزاً ومتناً مطلقاً اذ الامکان بالنظر الی شئی
لا ینافی الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الی شئی اخر
وهنا امکان الاضطجاع بالنظر الی الشئی عن القعود وامتناع الاضطجاع اما
بالذات لکونه منہیاً عنه لذاته اوبالنظر الی الامر بالقیام لا یقال ینزّم علی
الاول اسی علی ان وجوب اشئی یتضمن حرمة ضده حرقة الواجبات
فان من الواجبات ما هو ضد لواجب آخر کحرقة الصلوة من حیث
انها اے الصلوة ضد الحج وبالعکس اے حرمة الحج من حیث
ان الحج ضد الصلوة اذ وجوب الحج یتضمن حرمة ضد الحج وهو الصلوة
ووجوب الصلوة یتضمن حرمة ضد الصلوة وهو الحج ویلزم علی الثانی
اے علی ان حرمة اشئی یتضمن وجوب ضده وجوب المحرمات
فان من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر ولتخییراً کوجوب الزنا فانه
ضد للواطۃ لانه اے الزنا ترک اللواطۃ وترك اشئی ضده
وبالعکس اے وجوب اللواطۃ فانها ضد الزنا لان اللواطۃ ترک
الزنا اذ حرمة اللواطۃ یتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا یتضمن وجوب
اللواطۃ لانا نقول فی جواب ما یلزم علی الاول من حرمة الواجبات

الامر بالشئ لا يقتضی الاستیعاب ای استیباب المأمور به للاوقات
كلما بل ایتان المأمور به فی بعض الاوقات فلا یکون الامر بالشئ نهیاً
عن الصناداد اشتمال بل یکون نهیاً عن صندہ فی وقت کونه مأموراً به فیکون
فعل صندہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمة فاللزام علی هذا
هو حرمة الصلوٰۃ فی وقت الحج وحرمة الحج فی وقت الصلوٰۃ ذلک
واقع للاستحالة فیه لا یتقال بشکل هذا بالواجبات الدائمة الوجوب کالایمان
لانما نقول هو من قبیل الادراک دون الافعال وعلی تقدیر تسلیمہ فلیس من
قبیل ایضاً وہ من قبیل الواجبات بل هو شرط صحتها کذا ذکر الفاضل میرزا جان
فی حاشیة شرح المحقر وتعبہ المصنف فی الحاشیة بان الدلیل لا یتحقق بالافعال
بل یجری فی الادراکات ایضاً ومن ههنا اسے من اجل عدم اقتضاء
الامر الاستیعاب وامکان فعل صندہ الواجب فی وقت آخر غیر وقت حرمة
فتیل فی اصول البرودی ان الشرط فی ان وجوب الشئ یتضمن حرمة
صندہ ان یکون الواجب مصنیقاً لا موسعاً فان الموسع لا یوجب حرمة
الصندہ بخو ترکه وقال اوستاذا لاوستا ذمولانا بحر العلوم والاوضح انه لاحاقه
الی هذا التفتید اذ کما انه یجب الموسع فی جنس اجزاء الوقت کذلک یجزم الاشتغال
بصندہ او اضدادہ فیه فان المحرمة علی حسب الوجوب انتہی لکن یلزم
علی هذا الجواب ان لا یکون الحج وقته العمر فانه لو کان وقته العمر
لکان الصلوٰۃ حراماً فی العمر لانه سلم فی الجواب حرمة ضد الواجب فی وقت
الواجب الا ان یقال فی جواب هذا اللزوم ذلک ای العمر وقته

[illegible]

اسی وقت الحج نظر الیہ ای اے الحج من حیث ہو ہوا سی من حیث
نفس الحج مع قطع النظر عن کونہ ضد الصلوۃ وان لم یکن العمرو قتا للحج نظرا
الی الحج من حیث ان الحج ضد الصلوۃ فالوقت الذی تؤدی فیہ الصلوۃ وقت
للحج بالنظر الی نفس الحج وان لم یکن وقتا بالنظر الی صفۃ وہی کونہ
ضد الصلوۃ والا نأقول فی اجواب عما یرم علی الثانی من وجوب
المحرمات التعیین ای تعیین ضد الشئ المحرم الذی ہو اللواطہ مثلا
کالزنا المحرمۃ مع ان حقہ کان وجوبہ تخمیری الدلیل ای لاجل دلیل
اصلی لا تبعی اخریہ المحل کالزنا من قبیل التخییر فی الوجوب تبعا فلا یلزم
وجوب الزنا تخمیرا المحرمۃ اللواطہ وآل اجواب تخصیص المسئلۃ بما لم یدل
الدلیل الاصلی علی حرمتہ ضدہ او اضدادہ فانہ اذا دل فلا تسلم من المحرمۃ وجوب
الضد ولا صحاب سائر المذاهب الاخراتی موزکرہ من اقتضار الوجوب
کراهۃ الضد وغیرہ وجوہ ضعیفۃ فی الاستدلال مذکورۃ فی المبسوط
من الکتب مع ما علیہا اے علی الوجوہ المذكورۃ من الایرادات فاجاب
الیہا اے الی المبسوطات مسئلۃ اذا سلم الوجوب بقی الجواز
وهو قول الامام واتباعہ والجمهور رض علیہ الاسنوی فی شرح المنہاج و
هو الاصح قالہ السبکی فی جمیع الجوامع خلافا للغزالی من الشافعیۃ حیث
جزم بعدم بقار الجواز فی المستصفیٰ وعلیہ الخفیۃ حیث قالوا ان ذاک المشرع
قد نسخ والجواز ان ثبت فبدیل آخر فان لم یوجد دلیل آخر فهو علی المحرمۃ و
انما قال الجمهور بقار الجواز لان الوجوب یتضمن الجواز اذا الجواز جز من

ملک من جنس
وجوب من جنس
کون من جنس
وہی من جنس
لا من جنس
فانہ من جنس

ماهية الوجوب لان الوجوب عبارة عن جواز لفعل محرمه الترك ففى الوجوب ايمان جواز لفعل محرمه الترك ففى علم جواز الترك الناسخ للوجوب لا ينافيه اے لاينا في الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ما كان قيل في رد استدلال الجمهور باننا نسلم ان الوجوب يتضمن الجواز لاعلم لكن لا نسلم ان الناسخ لاينا في الجواز لان تضمن الوجوب للجواز كضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان الناسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك اذ هذا الفصل يرتفع بسبب ناسخ فينا في الجنس لذي هو الجواز ايضا اذا الجنس يتقوم بالفصل فين تقم الجنس بارتفاعه اى بارتفاع الفصل الذي ارتفع بسبب الناسخ حاصله اثبات المنافاة بين الجواز وناسخ الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود المحصنة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالجوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح و العلة في وجوده في الواجب هو الفصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان العلول يزول بزوال علته فقلنا في جواب ما قيل في رد استدلال الجمهور باننا لا نسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذالم يتقوم ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وهما يتفقون الجنس الذي هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اے الفصل الآخر عدم

هذا قوله في علم جواز الترك الناسخ للوجوب لا ينافيه اے لاينا في الجواز اذ الوجوب يرتفع بارتفاع حرمة الترك ولا شك في ارتفاع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى الجواز على ما كان قيل في رد استدلال الجمهور باننا نسلم ان الوجوب يتضمن الجواز لاعلم لكن لا نسلم ان الناسخ لاينا في الجواز لان تضمن الوجوب للجواز كضمن النوع للجنس فالجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له ولا شك في ان الناسخ ينافي الفصل الذي هو حرمة الترك اذ هذا الفصل يرتفع بسبب ناسخ فينا في الجنس لذي هو الجواز ايضا اذا الجنس يتقوم بالفصل فين تقم الجنس بارتفاعه اى بارتفاع الفصل الذي ارتفع بسبب الناسخ حاصله اثبات المنافاة بين الجواز وناسخ الوجوب بان الجواز جنس للوجوب وحرمة الترك فصل له وكل فصل فهو علة لوجود المحصنة التي فيه من الجنس كما نص عليه ابن سينا لانه يستحيل وجود جنس مجرد عن الفصول كالجوانية مثلا فالجواز جنس للواجب والمندوب والمكروه والمباح و العلة في وجوده في الواجب هو الفصل الواجب وهو حرمة الترك فاذا زال الفصل زال الجواز لان العلول يزول بزوال علته فقلنا في جواب ما قيل في رد استدلال الجمهور باننا لا نسلم ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل مطلقا بل اذالم يتقوم ذلك الجنس بفصل آخر سوى هذا الفصل وهما يتفقون الجنس الذي هو جواز الفعل بفصل آخر سوى حرمة الترك وهو اے الفصل الآخر عدم

الجنس جريد الترك اے المحصنة التي فيه من الجنس كالجواز

وہویناقص التحريم فلم یکن ہذا تکلیفًا بالملح بل تکلیفًا ہومحال فی نفسہ لان معناه
الحکم بان افعال تجوز ترکہ ولا تجوز کذا فی شرح الشرح یسے یلزم من ایجابہ
صدق قولنا لايجوز ترکہ شرعًا ومن تحریمہ صدق قولنا يجوز ترکہ فلو کان محرمًا ووجبا
لزم صدق القضيتين المتناقضتين کذا ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیة
شرح المختصر والتکلیف المحال متمنع بالاتفاق بخلاف التکلیف بالمحال فان
جوازہ مختلف فیہ کذا ذکر الابررے فی حاشیة شرح المختصر او یعتقد فی
الواحد بالنوع جہۃ الوجوب والمحرمة بان تكون للواحد بالنوع هتان تجب

باحدہما وتحرم بالاخرے وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فعند
 الجمهور نصح تلك الصلوة وهي واجبة من حيث كونها بمنية صلوة مأمورة من
 الشارع وحرام كونها مشغلا في ملك الغير من غير رضا منه بآعنه من جانب الشارع

وقال القاضى ابو بكر الباقلانى لا تصح تلك الصلوة ويسقط الطلب
عنده الصلوة لاسيما فى عليه الغزالي وابن الحاجب والقاضى عضد الدين
ابى بكر واستبعده اى قول القاضى بعدم الصحة وسقوط الطلب الامام

السَّازِے ولم یفرق بین عندہ و بین بہامیث قال فی المحصول واما
القاضی فقد سلک مسلک آخر فسلم ان الصلوة فی الارض المعصوبۃ لا تقع
ماورابہا و لکن قال یسقط التکلیف بالصلوة عندہا کما یسقط الامر باعداظر علی کل من
و اخیض ثم قال فی رد اعلی القاضی ہذا عندی بعید عن التحصیل غیر لائق بمنصب
ہذا الرجل فان الاعذار التي تيقظ التکلیف بہا محصورة و المصیر الی سقوط الامر عن
متمکن من الامثال ابتداء ارد و اما بسبب معصیۃ لا بسبب الاصل لہ فی اشرع

لا توارى رسلنا
 الطلاب اذ اني انما
 انفق من المال انفقوا
 غلات وراكب من غلاتنا
 الطلاب اذ انفقوا
 عند من يبيعون
 ثيابهم في كل
 بيعهم وراي
 اوليكم من
 اهل بيوتكم
 ابعثوا خد
 بعثوا خد
 الاستاذ المرموز
 استجابوا له
 حيث قال
 سطر الاسر
 من الاستمال
 والاسباب
 لامل في
 ايام ١٢ سنة

وعند احمد بن حنبل ومالك في احدي الروايتين كما في التلويح واكثر المتكلمين وهم ابو ماشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والنجاشي والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تصح تلك الصلوة ولا يسقط الطلب والدليل لنا على نذهب بجمهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة لكان عدم صحتها لان متعلق الوجوب والحرمته واحدا لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم باطل لان هنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب لصلوة ومتعلق النسي انصب وكل منهما يتعلّق انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعا مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يتبقيا حقيقتين مختلفتين فيجب المتعلق ولا يقال ان الكون في الحيز واحد في الصلوة والغصب وهو مأمور به كونه حيزا للصلوة المأمور بها ونهي عنه كونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى حيز المأهية وللغصب بمعنى نفس المأهية فيتحقق متعلق الامر والنهي فان الكون اى كونه المصلّي في الحيز اى في الدار المنصوبة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في الحيز متعدد باعتبار انه اى ذلك كونه كونه من حيث انه اى ذلك الكون صلوة وعبادة يتدعاه وكون من حيث انه اى ذلك كونه غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلما قيل في حاشية شرح المحقق السيد زاجان انه يريد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة لان ما فعله ليس مأمورا به لان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المنصوب اذ ينظر عن الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب

اذلا مانع الاتحاد المتعلق واعتبار بہتین یدفعہ فصوم یوم الخمر مامور بہ اذا نذر
 من حیث انه صوم ونہی عنہ من حیث انه صوم فی یوم الخمر مد فوع بان
 المختلف ای تخلف حکم الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ فی صوم یوم الخمر ممنوع
 فانما نلزم صحتہ صوم یوم الخمر کصحة الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ فبطلان
 التالی یعنی قولنا لکان صوم یوم الخمر صحیحاً غیر مسلم فعندنا ای عند
 الحنفیۃ یخرج الناذر المكلف عن العہدۃ بالصوم فیہ ای فی
 یوم الخمر تفصیلہ ان عند الحنفیۃ تنقذ النذر بصوم یوم الخمر وعلی الناذر بہ
 القصار فلو صام خرج عن عہدۃ النذر وان عصى من جهة مخالفة النہی ولو
 سلمہ اختلف بالقول بعدم صحتہ الصوم فی یوم الخمر کما ہو راء الشافعیۃ
 بخلاف الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ فانما صحیحۃ فهو ای اختلف لما نہ وهو
 ای المانع النہی عن الصوم فی یوم الخمر الدال علی فساد الصوم فیہ
 ای فی یوم الخمر اذا نذر یدل علی الفساد شرعاً فالصوم فی یوم الخمر اذا نذر
 وان کان صحیحاً للذیل المذكور لکن لم یصح لما نہ لان الجواز تدیر تفع لمانع
 بخلاف النہی عن الغصب فانه لا یدل علی فساد الصلوۃ اذ لم یرد النہی عن
 الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ بخصوصہا وانما ورد عن الاستئصال فی ملک الغیر بغير
 اذنہ سوار کان ذلک الاستئصال اقامۃ الصلوۃ وغیرہا والجواب عن ہذا
 انفس بتخصیص الدعوی ای دعوی جواز اجتماع الوجوب واخرتہ فی الواجب
 بالنوع المتعد واجتہ بہما کان بینہما ای بین البہتین عموم من وجہ
 فیجوز انفکاک احدی البہتین عن الاخری فیہ کما اجاب بہ ابن الحاجب

لما لا مانع للاتحاد المتعلق واعتبار بہتین یدفعہ فصوم یوم الخمر مامور بہ اذا نذر
 من حیث انه صوم ونہی عنہ من حیث انه صوم فی یوم الخمر مد فوع بان
 المختلف ای تخلف حکم الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ فی صوم یوم الخمر ممنوع
 فانما نلزم صحتہ صوم یوم الخمر کصحة الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ فبطلان
 التالی یعنی قولنا لکان صوم یوم الخمر صحیحاً غیر مسلم فعندنا ای عند
 الحنفیۃ یخرج الناذر المكلف عن العہدۃ بالصوم فیہ ای فی
 یوم الخمر تفصیلہ ان عند الحنفیۃ تنقذ النذر بصوم یوم الخمر وعلی الناذر بہ
 القصار فلو صام خرج عن عہدۃ النذر وان عصى من جهة مخالفة النہی ولو
 سلمہ اختلف بالقول بعدم صحتہ الصوم فی یوم الخمر کما ہو راء الشافعیۃ
 بخلاف الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ فانما صحیحۃ فهو ای اختلف لما نہ وهو
 ای المانع النہی عن الصوم فی یوم الخمر الدال علی فساد الصوم فیہ
 ای فی یوم الخمر اذا نذر یدل علی الفساد شرعاً فالصوم فی یوم الخمر اذا نذر
 وان کان صحیحاً للذیل المذكور لکن لم یصح لما نہ لان الجواز تدیر تفع لمانع
 بخلاف النہی عن الغصب فانه لا یدل علی فساد الصلوۃ اذ لم یرد النہی عن
 الصلوۃ فی الدار المنصوبۃ بخصوصہا وانما ورد عن الاستئصال فی ملک الغیر بغير
 اذنہ سوار کان ذلک الاستئصال اقامۃ الصلوۃ وغیرہا والجواب عن ہذا
 انفس بتخصیص الدعوی ای دعوی جواز اجتماع الوجوب واخرتہ فی الواجب
 بالنوع المتعد واجتہ بہما کان بینہما ای بین البہتین عموم من وجہ
 فیجوز انفکاک احدی البہتین عن الاخری فیہ کما اجاب بہ ابن الحاجب

في المنقرو وغيره في غيره تقريره على ما ذكره القاضي عضد في شرح المنقصر ان
 صوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلوة
 والنصب لا مكان تحقق كل بدون الآخر فبين الصلوة والنصب عموم من وجه
 وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر والصوم المطلق
 عموم مطلق والنزاع فيما كان بين الجهتين عموم من وجه واكن الفكاك كل من
 الجهتين عن الآخر لا يدفع النقص عن عموم الدليل فان الدليل
 ليس بخاص بما كان بين الجهتين عموم من وجه او مقدمة تجارية في صوم يوم النحر
 ايضا اذ لا تضاد عند اختلاف الجهتين فهو عام ولم يورد النقص على الدعوى بل
 على الدليل فكيف يصح تخصيص الدعوى في الدفع الا ان يقال في تقرير الجواب
 ان العام مطلقا لا حقيقة له اى للعام المطلق في التخصّل الاحقيقة
 الخاص لا اتحاد الجمل اى حمل العالم المطلق والخاص اذ العام والخاص مجعولان
 يجعل واحد فلو كانت جتما الوجوب والحرمة اعم واخص مطلقا كان تخصلها واحدا
 فلم تكونا متعدتين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى الوجوب
 والقبه اى الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا تعد والمتعلقان فيما
 كان بينهما عموم وخصوص مطلقا ولا محذور في العموم من وجه لان فيه
 العام والخاص حقيقتان تحصلتان اجتماعا اتفاقي فلا يلزم من كونهما منشأ
 للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل اشارة الى ان القول بان
 العام مطلقا لا حقيقة له في التخصّل الاحقيقة اخص لا يتم الا اذا كانت الجهتان
 اللتان هما العام والخاص في جهتين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة

لا فرق في هذا
 بين ما كان من
 العام والخاص
 كالصلاة والصلوة
 فلا ينفك عن
 الصوم المطلق
 الا في يوم النحر
 الذي اضيف فيه
 الصوم الى يوم
 النحر والصوم
 المطلق
 لان في يوم
 النحر لا ينفك
 عن الصوم
 لان في يوم
 النحر لا ينفك
 عن الصوم
 لان في يوم
 النحر لا ينفك
 عن الصوم

اجتماعہ مع الحرمة لانما سوار فی القضاء وانما كان احدهما غالباً على الآخر فی رجوعه
 الى الذات وليس الكلام في الغالبية والغلو بية بل وضع المسئلة في انه اذا
 تعدت الحجة فهل يجوز الاجتماع ام لا واستدل على مذهب الجمهور بديل ضعيف
 لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع ان كان قوله لم يصح
 باليار التحتمية وانما كان بالتار الفوقانية فمرجه الصلوة في الدار المنصوبة كما يشترط
 كلام القاضى عنه في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب مع الصلوة
 في الدار المنصوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون سقطاً اذ الصحة عبارة عن
 موافقة الامر وسقوط القضاء واللازم اى عدم سقوط التكليف والطلب معها
 باطل فانه قال القاضى ابو بكر الباقلاى وقد سقط التكليف والطلب
 معها اجماعاً لانهم لا يأمرون المصلين في الدار المنصوبة بقضاء صلواتهم
 كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر وانه القاضى عنه في شرحه وقد
 اوروا العلامة التفتازانى في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة بجواز
 ان يوجد امر غير صحيح ليقط التكليف عنده دفعه الفاضل سيرة زاجان بقوله ولو حل
 الصحة على معنى كون الفضل سقط للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا بمعنى موافقة
 الشرع يندفع منع الملازمة انتهى ورد هذا الاستدلال بمنع تحقق
 الاجتماع وانما صحة ما نقله القاضى على ما ذكره ابن الحاجب في المختصر
 وقره القاضى عنه في شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمين في البرهان
 ان الاجتماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
 يأمرون بالقضاء ونقدير الاجتماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لعرفه اجمدا لكونه افقه بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه اقرب
 زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فعلم انه لم يتحقق الاجماع ونظر خلافهم في
 القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد انه لا
 اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله وبعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا ل يكون بعده فانه
 معلوم الانتقار كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله وحينئذ كان احمد عروفا
 لو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد اذ لم يثبت الاجماع كما نص عليه القزويني والابهرى في حواشي شرح
 المختصر وفي اسناد ما قيل في البطل التالى الى القاضي اشارة الى ان ما نقل عن
 السلف يبطل مذميه كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن السلف سقوط الطلب
 نقل عنهم ايضا انها صلوة مأمور بها فلئن كان يعصم بالاجماع فلا ينبغي ان يكرمه
 في عين ما فعله ولكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن السلف السقوط
 معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان الناقل في التناهي هو القاضي وكيف
 يظن بائثال هؤلاء العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان صريحا في خلاف مدعهم
 ويتم هو انه بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها ممنوع لمخالفة القاضي واحدا كما ان
 نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها ممنوع لمخالفة احمد كذا ذكره القائل
 ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين المقتول في
 التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففساد واذابح لا يتأتى
 تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مية جاهلية فك وتبدل بنار على محبة دونهم ثم ان احدا انكر احد فضله في الامور
 النقلية فكيف تواترت قصة الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة الى
 متوسط في النقليات اضعيف ولم يقل على قرب المائتين الى اشد الناس
 بحثا في النقليات المخالطة بحجة الاخبار في موطنهم ثم لا يكمل من يدعي اجماعا يقبل
 دعواه فيحد ظهور منع احمد اذا منع الخصوم فما احيى انتة يعني اذا منع الخصوم المجيبون
 عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احمد فاعلى حيلة في جوابهم كذا في
 حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد
 بالنوع عند عدم تعدد الجهة وتوحد ما فغير جائز كما ان الغاصب المتوسط ارضا مخصوبة
 اذا تاب وعزم الخروج عن تلك الارض فهذا الخروج الواحد بالنوع
 واجب لامنهي عنه فهو متعين للامردون المنه وتعلق الامر والمنه بما يتق
 ثم القول بتعلق الامر والمنه بالخروج عن الارض المخصوبة اذا توسطها
 وقاب وزدم وادعاء جهة التفريغ والغصب في الخروج عنها اى
 عن الدار المخصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحرمة به اى بهذا
 الخروج من يتنك ابهتين من خطأ ابى هاشم فانه قائل بهذا التعلق
 بادعاء ابهتين كيف لا يكون من خطأ اى هاشم ويلزم من هذا القول تكليف
 المحال لان الامتنال بالامر المفيد للوجوب والمنه المفيد للحرمة في
 الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المخصوب والخروج من
 غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير ههنا لا يمكن الا بالشئ في ملك الغير
 وهو بعينه اشتغال بملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف المحال لان طلب

الخروج ليس الا بشغل حيز غير فلو كان شغل حيز الغير الذي في الخروج مستثيا
 كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
 الخروج عن الارض المنصوبة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
 الارض المنصوبة حتى يفترغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة زجرا
 اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
 الحرامين في البرهان ليس ببعيد كما استجده ابن الحاجب صاحب
 الهدى وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او تبرك ما سوره وبهنا ليس شئ
 منها فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء تعلق النية به وقال السبكي في
 جميع الجوامع ان قول امام الحرمين وقيق وذكر المحلى في شرحه ويدفع استبعاده
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء صلوات
 زمن اجنونه استصحابا بحكم معصية الردة لان استقاط الصلوة عن اجنوني رخصة
 والمترد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير نائب فخاص قطاعاته والحق ان
 الخروج من الارض المنصوبة بنية التفرغ توبة و التوبة ما حية
 للمعصية فلا وجه للزجر فما قال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذوا مسئلة يجوز
 تحريم احد الاشياء من الاشياء المعينة المعلومة بهما في الواجب التحريم
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة بهما في الواجب التحريم
 فهناك اى في ايجاب احد اشياء المقصود منه الخلق عن كل الاشياء
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في خصال الكفارة و المقصود ههنا

ادفع الاستبعاد
 اجابته صاحب الهدى
 في غير جبهه ولا زجرا
 لا بفعل منى عنه
 ليس ببعيد
 وما كان الامر
 والى وجوب
 ان يكون في غير
 بهاد فاضا ذكروا
 نبين سبب من
 اختيارى ۱۱ من
 للفقهاء
 قوله اى اى
 ان يخرج من الارض
 فينبى ان لا يحصل
 كونه بها كما في الرخصة

فی تحریم احد اشیا من جمیع الاشیا منجم الجمیع . من جمیع الاشیا منجم علی المکلف ترک
ایها شار جمعا بان یرک اکل و بدلا بان یرک البعض و یاتی بالبعض و لیس له
ان یسج بینها و فیها ای فی مسئلة تحریم احد اشیا ما تقدم فی الوجوب
المخیر دلیلا و اختلافا یعنی الدلیل الذی فی الواجب المخیر من تجوهر
اعتقل و دلالة النص هو بعینه و لیس فی هذه المسئلة و الاختلاف الذی فی
الواجب المخیر من ان الواجب اما اکل او البعض المعین او واحد البعینه هو بعینه
اختلاف فی هذه المسئلة ثم تیزید هذه المسئلة علی الواجب المخیر بان بعض المعزلة
زعم انه لم یرد فی اللغة النسخ عن واحد منهم من اشیا بعینه کما ورد فیها الامر
بواحد منهم من اشیا بعینه و قال اسبکی تجوز تحریم واحد البعینه خلافا للمعزلة و
هی کالمخیر و قیل لم ترد به اللغة انتهى و لما قیل فی حاشیة میرزا جان ان تعلق
الوجوب بالواحد السبب هو مفهوم احدا علی ما مر معقول لان المقصود فی الوجوب
هو وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الوجوب بالمفهوم الکلی فیحصل المقصود بوجود ای
فرد کان اذ کیف لوجود الطبیعة وجود ضررها منها اے فرد کان و المقصود فی
التحریم هو ترک الفعل احرام فلو تعلق التحریم بالمفهوم الکلی فلا یحصل المقصود
الا ترک هذا المفهوم و عدمه و عدم الطبیعة الکلیة انما هو لیس جمیع افراد ما فمقتضی
هذا حکم انه لا یجوز الا یتان بکلمة احد منها بدلا و الغرض انه یجوز الا یتان بکلمة واحد
بدلا فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق الترتک الذی هو مفاد التحریم
باحد اشیا علی النحاء اربعة احدها ان یتعلق الترتک بمفهوم
احد ها اے احد الاشیا و لا یقصد الافراد ففیقید التعمیم للترک بان یرک

لقد ذکرنا ان
فی فی انما فی
من جمیع الاشیا
منجم الجمیع
علی المکلف ترک
ایها شار جمعا
بان یرک اکل و
بدلا بان یرک
البعض و یاتی
بالبعض و لیس
له ان یسج بینها
و فیها ای فی
مسئلة تحریم
احد اشیا ما
تقدم فی الوجوب
المخیر دلیلا و
اختلافا یعنی
الدلیل الذی فی
الواجب المخیر
من تجوهر اعتقل
و دلالة النص
هو بعینه و لیس
فی هذه المسئلة
و الاختلاف الذی
فی الواجب المخیر
من ان الواجب
اما اکل او البعض
المعین او واحد
البعینه هو بعینه
اختلاف فی هذه
المسئلة ثم تیزید
هذه المسئلة علی
الواجب المخیر
بان بعض المعزلة
زعم انه لم یرد
فی اللغة النسخ
عن واحد منهم
من اشیا بعینه
کما ورد فیها
الامر بواحد
منهم من اشیا
بعینه و قال
اسبکی تجوز
تحریم واحد
البعینه خلافا
للمعزلة و هی
کالمخیر و قیل
لم ترد به اللغة
انتهی و لما قیل
فی حاشیة میرزا
جان ان تعلق
الوجوب بالواحد
السبب هو مفهوم
احدا علی ما مر
معقول لان
المقصود فی
الوجوب هو
وجود الفعل
الواجب فاذا
تعلق الوجوب
بالمفهوم الکلی
فیحصل المقصود
بوجود ای فرد
کان اذ کیف
لوجود الطبیعة
وجود ضررها
منها اے فرد
کان و المقصود
فی التحریم هو
ترک الفعل
احرام فلو
تعلق التحریم
بالمفهوم الکلی
فلا یحصل
المقصود الا
ترک هذا
المفهوم و عدمه
و عدم الطبیعة
الکلیة انما هو
لیس جمیع
افراد ما فمقتضی
هذا حکم انه
لا یجوز الا یتان
بکلمة احد منها
بدلا و الغرض
انه یجوز الا یتان
بکلمة واحد بدلا
فدفعه المصنف
بقوله اعلم ان
تعلق الترتک
الذی هو مفاد
التحریم باحد
اشیا علی النحاء
اربعة احدها
ان یتعلق الترتک
بمفهوم احد
ها اے احد
الاشیا و لا یقصد
الافراد ففیقید
التعمیم للترک
بان یرک

علی الجملة بان یقدر یفعل فی المعطوف بعد او یقال فی تفسیر غزالی القول
 لا تأکل السمک او لا تأکل اللبن و تأل الاسخار الثلثة الاخيرة منع الجمع بین اکل
 والافتراق بینہما فی الطریق ہکذا ینبغی ان یحقق المقام ووقفہ
 الفاضل میرزا جان بقولہ فالحق ان یقال التحريم یتعلق بالجموع من
 حیث ہو مجموع اذ ہو الذی لا یجوز الا یتان بہ اصلا ویس متعلقا بذلک المفہوم
 اذ یجوز الا یتان بہ فی ضمن نہ و بدلا انتہ مسئلۃ المندوب اسی
 ما یرتب الثواب علی فعلہ ولا باس بترکہ ہل ہو اے المندوب
 ما مور بہ ام لا بمعنی ان الملاق لفظا لما مور بہ علیہ ہل علی سبیل الحقیقۃ
 ام لا بمعنی ان ثبوت المندوب بصیغۃ الامر ہل علی سبیل الحقیقۃ ام لا فعند
 الحنفیۃ کما فی التحریر و جمع من الشافعیۃ کما فی التقریر لا یکون ما مور بہ
 الا بجاز او ہو مذہب الکرجی و ابی بکر الرازی و ہو بخصاص کما فی التلویح
 و البدیع و اصول ابن الحاجب و رحمہ الامام الرازی کما فی شرح جمیع ابجوامع
 للہلج و قیل نقلًا عن المحققین من الاصولیین نعم ان المندوب ما مور بہ
 حقیقۃ کما فی التحریر و ہو مذہب القاضی ابی بکر الباقلا فی کما فی احکام
 الامدی ہو مذہب النجھور کما فی التلویح و ہو مختار فخر الاسلام فی اصولہ علی
 احد التاویلین لکلامہ قال التقارانی فی شرح الشرح و لاخفاہ فی انہ مبنی
 علی ان الامر حقیقۃ الایجاب او القدر المشترك بینہ و بین الندب فلا ینبغی ان
 یجعل ہذا مسئلۃ براسہا انتہ و قال الفاضل میرزا جان فی حاشیۃ شرح الخضر
 اقول بل ہذا عین ہذا مسئلۃ لان من قال بانہ حقیقۃ للندب قال بانہ حقیقۃ فی القدر

المشرك لئلا يلزم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا الاختلاف مسئلة في
 بحث الامر ذكر بهما وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان
 الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة افضل وكلامنا الآن في لفظ الامر
 فاما مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما ابن الحاجب
 فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يحكم باختلاف الاعيان كمرغى
 والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامر ان الجمهور على ان صيغة افضل حقيقة في
 الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج ولا يمكن
 ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لاختلاف
 فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
 مأمور به واقصه كلامه ترجيح ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افضل وصححه فدل على
 المخيرة قطعا انتهت و الدليل لنا على مذهب الحسنية ان الامر حقيقة
 في القول المخصوص وهو صيغة افضل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
 ايضا كما صحح الامام في الحصول والمنتخب وذلك القول المخصوص حقيقة
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صحح البيضاوي في المنهاج وابن
 الحاجب في المختصر ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والمتكلمين قال وهو
 الحق وفي الاحكام للامدي والبرهان للامام احرين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع
 للشيخ ابني اسحق الشيرازي انه الذي اعلاه الاشعري صاحب الشيخ ابني اسحق الاسفرايني
 بعد ادريس في المندوب ايجاب فلا يكون مأمورا به حقيقة والدليل لنا على ذلك
 الحسنية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به حقيقة لكان تركه

الحق في
 القول المخصوص
 في الايجاب
 في المختصر
 في الحصول
 في المنتخب
 في الندب
 في الطلب
 في الفعل
 في غيره

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
 او فعل المنهى عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الامر والتالى اعنى كون ترك المندوب
 معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقا فالمقدم اعنى كون المندوب
 مأمورا به مثله فالدليل لنا على مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأمورا به
 حقيقة لما صح قوله عليه السلام لو لا ان اثنى على امتى لامتهم
 بالسواك عند كل وضوء كما فى صحيح ابن خزيمة وغيره لانه
 عليه السلام نذبههم اليه اذ ندب الامة الى السواك ونهى كونه مأمورا به
 لوجود المشتقة على تقدير الامر واجاب ابن ابي حنبل وغيره عن الدليل الثانى
 باننا لا نسلم ان مخالفة الامر مطلقا معصية بل المعصية مخالفة امر الايجاب وعن
 الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لا امرتكم لامرتم امر ايجاب
 وردده المصنف فى الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والتاقلون يكون
 المندوب مأمورا به حقيقة قالوا اولاً انه اى المندوب وفعله طاعة
 اجماعا كما مضى عليه الامدى فى الاحكام والقاضى عضد فى شرح المختصر
 والطاعة فعل المأمور به اى فعل ما يطلق عليه لفظ المأمور به فى
 الاصطلاح قال الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر يجب تخصيصه
 بالطاعة التى هى فعل لا فقط تحصل الطاعة بترك المنهى عنه انتهى وقال الامدى
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائمة
 فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مراد الله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثواب
 غير لازم ولا لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان الخلف

فی خبر اللہ تعالیٰ باطل فلیس الا لکونه امتثال الامر کذا فی شرح نظام الملۃ
والدین و ذکر الابرہی فی حاشیۃ شرح المختصر ذہب القاضی و جماعۃ من
الاصولیین الی ان المندوب الیہ طاعة ولم یکن طاعة عندنا لکونه مراد اللہ تعالیٰ
اذ مراده تعالیٰ قد یکون عصیان زید و یامرہ بالطاعة فتلزمہ لکونه مامور بہ قال
الامام راوۃ علیہ لا تلزم مما ذکرہ لانه نتیجہ ان یقال کونہ طاعة لکونه متحقق من الاقضاء
اھم من الامر و قال التفتازانی فی شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انما یتتم
علی راسی من یجمل الامر للطلب الجازم او الرامح و اما من یخصہ بالجزم فکیف سلیم
ان کل طاعة فعل المامور بہ بل الطاعة عنده فعل المامور بہ او المندوب الیہ
اعنی ما تعلق بہ صیغۃ افضل للایجاب او الذب انتہی و ارتضاه القرا باعنی فی
حاشیۃ شرح المختصر حیث قلل و بعد ہذا فلتخصم ان یمنع الکلیۃ اذ الطاعة عنده
فعل المامور بہ او المندوب الیہ فلا یتتم الدلیل الاول انتہی و اقتضاه المصنف
فقال قتلنا فی اجواب عن ہذا الدلیل بانہ لا نسلم ان الطاعة فعل
المامور بہ فقط بل ہی فعل المامور بہ و فعل المندوب الیہ ایضاً
وقالوا ثانیاً انہ لا شک فی ان کلام ارباب اللغۃ فی بیان وضع الالفاظ

لقد ذکرنا فی باب
الندوب و الذب
ان تعذر الذب
بما لا یجوز
و اما من یخصہ
بجزم فکیف سلیم
ان کل طاعة فعل
المامور بہ بل
الطاعة عنده فعل
المامور بہ او
المندوب الیہ
اعنی ما تعلق بہ
صیغۃ افضل
للایجاب او الذب
انتہی و ارتضاه
القرا باعنی فی
حاشیۃ شرح
المختصر حیث
قلل و بعد ہذا
فلتخصم ان یمنع
الکلیۃ اذ الطاعة
عنده فعل
المامور بہ او
المندوب الیہ
فلا یتتم الدلیل
الاول انتہی و
اقتضاه المصنف
فقال قتلنا فی
اجواب عن ہذا
الدلیل بانہ لا
نسلم ان الطاعة
فعل المامور بہ
فقط بل ہی فعل
المامور بہ و فعل
المندوب الیہ
ایضاً
وقالوا ثانیاً
انہ لا شک فی
ان کلام ارباب
اللغۃ فی بیان
وضع الالفاظ

حجۃ و ارباب اللغۃ قسموا الامر الی امر ایجاب و امر نذب و مورد
القسمۃ مشترک بین الاقسام فالامر مشترک بین امر الذب و امر
الایجاب و احتمال اللفظ المشترك فی احد معانیہ حقیقۃ فیکون المندوب مامور بہ
حقیقۃ قال التفتازانی فی شرح الشرح والثانی ہای ہذا الاستدلال الثانی انما
یتتم لو کان مراد اہل اللغۃ ان ما یطلق علیہ الامر حقیقۃ ینقسم الی ما یکون

للایجاب والندب ویس كذلك بل مرادهم تقسیم الصیغة التي تسمى امرا عند النحاة
 فی ای سنی کان بدیل انهم یقسمون الامر الى الايجاب والندب غیر ہما لانزاع
 فی انه لیس بامورہ حقیقة انتہی وارتضاه الفاضل سب زاجان فی حاشیة شرح
 المختصر حیث قال ویرد علی الثانی ان مراد اهل اللغة تقسیم صیغة الامر التي تسمى عند
 النحاة امرا باعتبار معانیها الحقیقیة والمجازیة لا تقسیم المعنی الحقیقی للفظ الامر بدیل تقسیم
 الامر الى الايجاب والندب وغیر ہما لانزاع فی انه لیس بامورہ حقیقة انتہی
 واقفاه المصنف فقال قلنا فی اجواب عن هذا الدلیل هم ای ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر باحة الى غير ذلك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فكلون تقسیم الامر الى امر ندب والا علی كون
 المندوب بامورہ حقیقة لكان تقسیم الی امر تهديد وامر باحة والا علی كون
 المهدود والمباح ایضا بامور ہما ولم یقتل بہ انخصم فہم ای ارباب اللغة
 تناسعوا عن حقیقة الامر وقسموه بالمعنی المجازی الشامل للحقیقی والمجاز
 بطریق عموم المجاز الى اقسام بعضها امر حقیقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسیم الی
 اللغة انما ہو للصیغة ومحل النزاع لفظ الامر لا الصیغة مسئلة المندوب
 لیس بتکلیف وهو الاصح قالہ اسبکی فی جمع اجوامع وهو الاصح الذی علیہ الجمهور
 كما فی التحریر وتفسیر لانه ای المندوب فی سعة من تن کہ ای ترک
 المندوب وما فی سعة من ترک لا یكون تکلیفا اذ التکلیف یفرض بالزام ما فیہ کلفة
 ومقتة ولا الزام ما فی سعة من ترک خلافا للاستاذ ابی
 اسحق الاسفرائینی كما نص علیہ ابن الحاجب غیرہ والقاضی ابی بکر الباقلائی

کما فی التقرير قال الاستاذ هو تکلیف فان فعله لتحصیل الثواب شاق وروّیانه
فی سعة من ترک عدم الالتزام والسعة تنافی المشقة وقد یقال فی تاویل کلام
الاستاذ لعله ای لعل الاستاذ اراد بکون المندوب تکلیفا وجوب
اعتقاد النذوبية یعنی اعتقاد مندوبية المندوب واجب لاشک انه تکلیف
ولهذا ای لاجل انه اراد ذلک جعل الاستاذ المباح تکلیفا بمعنى
ان اعتقاد اباحة المباح واجب ولاشک ان الواجب تکلیف لکن یرد
على هذا التاویل ان النذوب حکم وذلك ای وجوب اعتقاد النذوبية حکم
اخر ولا یلزم منه کون نفس المندوبية والاباحة تکلیفا فالنزاع لفظی قال
ابن الحاجب فی المحقر وقره القاضي عسکری فی شرحه ان المسئلة لفظية یعنی
ان النزاع فیها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالزام مافی کلفه فلیس
بتکلیف وان فسر بطلب مافی کلفه فتکلیف کما فی شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرع ای خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
العباد اقتضائا وتخيیرا لالمطلق الخطاب الذی یعم القصص تکلیفا فی حق
العباد ولم یبعد اذ خطاب الشرع مانع ان یتجاوزہ العقول وفيه کلمة ومشقة
على اصحاب الراي وعلى هذا یصح ان یکون المندوب بل الاباحة تکلیفا فافهم
فانه یؤمل ایضا الى النزاع اللفظی موجبا للثواب ولا یکون الایتان به موجب العقاب
مسئلة المکروه وهو ما یکون ترکه اولی بدون المنع عن الفعل فان
کان الى اصل قرب بمعنى انه لا یجوز فاعله لکن یتأثر بانه لو ان
فمؤکروه کراهية التنزیه وان کان الى احرام استرب بمعنى ان فاعله

[illegible]

على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله وما في سعة
من الفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على كون المكروه تكليفا ان تركه تحصل
الثواب شاق والاختلاف في كون المكروه ليس بمنهي عنه عند الحنفية وكونه
منهيا عنه عند جماعة من المالكية الشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً
عند الأستاذ الاختلاف في كون المندوب ليس بامور به عند الحنفية
وكونه بامور به عند الجمهور وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليفاً عند الأستاذ

مسئلة الاباحة المستعملة في لسان الشرع حكم شرعي

ثابت بالشرع لانه اے الاباحة خطاب الشرع تخييراً
والخطاب هو الحكم والاباحة الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية
التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنهما ولم يتعلق
بها الخطاب الكاشف عن حالها صريحاً عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا

عليها بالاباحة لانه نوع منه اے من خطاب الشرع تخييراً لان
تملك الافعال المباحة بالاباحة الاصلية عدم فيها المدرك الشرعي للحجج في

فعلها وتركها وكل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحجج في فعله
وتركه فذلك اے عدم المدرك الشرعي للحجج مدرك شرعي

بحكم المشارع بالتخييد عند القائلين بالاباحة الاصلية فهم اے

الاباحة الاصلية لا تكون اباحة الا بعد الشرع لان الاباحة حكم

شرعي ولا حكم قبل الشرع خلافا لبعض المعتزلة القائلين بان

الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها

عنا مباہقہ قبل الشرع بالاباۃ الاصلیۃ بانہم یقولون ان الاباۃ المستملۃ
فی لسان الشرع معانہ انتقاء المخرج فی فعلہ وترکہ لاحکم شرعی بہذا الانتقاء
فی تہی تہی قبل الشرع وبعده وقد تقدم ہذا فی باب احسن والعتب

مسئلۃ المباح لیس بجنس للواجب کما فی علیہ الامدی
فی الاحکام وابن الحاجب فی المختصر وقال السبکی فی جمع الجوامع ہوا الاصح

وحکم القاضي عسکری فی شرح المختصر بطلان خلافہ لانہما نوعان للحکم
اذ المباح ما حکم الشارع فیہ بالتخییر بین الفعل والترک والواجب ما حکم الشارع
فیہ بالتزام الفعل ولا شک انہما نوعان متباینان واخلان تحت جنس الحكم

فلا یكون احدهما جنساً للآخر وظن من قوم انہ اى المباح جنس لہ

اى للواجب لان المباح ہوا الماذون فی الفعل و ہوا اى الماذون

فی الفعل جزء حقیقۃ الواجب لاختصاصہ بقید زائد و ہوا غیر ماذون

فی ترکہ ولا معنی للجنس الا ذلک قلنا فی جواب ہذا الدلیل انما لا نسلم ان

ذلک اى الماذون فی الفعل تنہام حقیقۃ المباح بس الماذون

فی الفعل جنس للمباح وفصلہ انہ ماذون فی ترکہ وبہ یمتاز عن الواجب

فلا یصدق علیہ اذ ہوا اى المباح المتساوی فعلًا وترکًا فیکون متام

حقیقۃ الماذون فی الفعل والترک بالتساوی لا الماذون فی الفعل فقط ومن

زیادۃ قید التساوے لایروما قال الفاضل سیراجان ہذا الکلام شرہا بن تمام حقیقۃ

المباح ہوا ماذون فی فعلہ وترکہ وینہذ یغل الندوب والمکر وہ فیہ فلا بد من قید

آخر یحریمہما یعبر فیہ انتہی ولعل النزاع بین کون المباح جنسًا للواجب بین کونہ لیس

بجنس له لفظه اذا لمثبت جعل المباح بمعنى الجائز باحد معانيه وهو الماذون
 في الفعل والثاني اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالتساوي
 هذا ما افاده القرباعني والابهرى في حواشي شرح المختصر مسئلة المباح
 ليس بعاجب عند الجمهور لان المباح يكون جائزا للترك والوجوب هو
 اقتضائه لفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا للترك
 لاسيما بقاء المركب بدون جزئه وهو المنع من الترك خلافا للكه
 من المتعزلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائزا للترك واجبة
 الكعبة على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام فان
 السكوت ترك للقذف والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام واجب
 ولو مخيرا لامكان ترك الاحرام بنهي الواجب كالمندوب والمكروه تنزيها فيكون
 الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا كذا في التقرير شرح
 التحرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني قوله كل مباح ترك حرام
 ممنوعة اما اولها فليجوز انعدام الحرام كالزنا بانعدام ما لمقتضى
 وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم اى عدم المعلول
 كالزنا مثلا عدم علة الوجود اى وجود المعلول فعلة وجود الزنا ارادة
 مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحينئذ لا يكون عدمه
 اى عدم الاحرام مستندا الى فعل المباح الذى هو المانع عن وجود
 الاحرام بان احرام لا يجتمع معه واما ان الصغرى ممنوعة ثانيا فلان
 فعل المباح انما يكون هذا الفعل تركا لـ اى للاحرام لو قصد

لا قوله الماذون
 انهم قد اختلفوا
 وضع الاول في
 فتح ترك الحرام
 لا يبين
 ادوم
 فان قيل المانع
 فان قيل لا يبين
 كل مباح ترك
 فليجوز انعدام
 الحرام كالزنا
 بانعدام ما
 لمقتضى

بفعله ای بفعل المباح ترکے ای ترک المحرام وذلك ای
 قصد ترک احرام لایلزمن فعل المباح فانه ربما یفعل افلا لامباحة ولا یحظر
 بالانترک احرام نعم لو اراد الفاعل فعل المحرام ثم قصد ذلك
 الفاعل بفعل المباح مثله ان یترک احرام فانه ای المباح
 یشکون حینئذ واجبا لامباحا ونحن نلتنه ای نلزم کون ذلك لمباح
 واجبا وذكر الفاضل میرزا جان فی حاشیة شرح المختصر والجمهور لایکرون وجوب
 المباح مثلاً فی تلك الصورة بل یرحون بذلك کما یشهد به کتب الفروع مثلاً
 اذا کان شخص مع امرأة جمیلة مطلوبة فی بیت وکان یحسد من نفسه انه لو لم یشتغل
 بفصد الزنا لیدر منه الزنا فلا شک ان الاشتغال بفصد الزنا واجب علیه فی
 تلك الصورة انتبه وقد اوجب فی المنہاج وغیره عن هذا الاحتجاج باننا لانسلم
 ان فعل المباح ہو نفس ترک احرام قال تاج الدین الارموسی فی
 الحاصل لان فعل المباح اخص من ترک المحرام وتقیرہ انه یلزم من فعل
 المباح ترک احرام ولا یلزم من ترک المحرام فعل المباح بجواز ترکہ بالواجب
 والمنسوب ففعل المباح اخص من ترک احرام والاخص غیر الاعم فلا یکون المباح
 ترک احرام بل هو شئی یحصل به ترکہ لما بینا انه قد یحصل به وبغیرہ فکل واحد منها
 لا یجئ لا واحد بخصوصه فلا یتعین خصوص المباح للوجوب فیذیل دعوی الکعبی
 وکذا اجاب به الامام وهو ضعیف لانه یلزم منه ان یشک المباح واجبا علی التخییر
 والواجب علی التخییر واجب علی الجملة وکل فرد یقتضی منه واجب بلا خلاف
 کما تقدم فی خصال الکفارة ولكن تخصیص الکعبی بالمباح لا یمنع له بل یرى

آخر اعلم ان کثیر من الاصولیین کا مام الحرمین وابن برطان والامدی و
ابن الہمام نقلوا عن کعبی انکار المباح رہا والآخرون کا تقاضے والخرام
قالوا ان مذہبہ ان المباح مامور بہ دون الامر بالندب والامر بالایجاب کذا فی
التقریر شرح التحریر مسئله المباح قد یصیر واجبا بالعرض
بواسطة شئی آخر عندنا کالنفل اسی کالصلوة النافلة فانہا تصیر واجبة
بالشروع حتی اذا اخذہ احد یجب علیہ القضاء خلا فاللشافی فی
انفل بالشروع فانه یقول ان افضل بالشروع لایصیر واجبا وان قال شفی
بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع والدلیل لنا انه جائز وواقع اما الجواز
فہو بان التخییر ابتداء اے فی ابتداء الفعل لا یستلزم عقلا
ولا شرعا استمرارة اسی استمرار التخییر ودوامہ وبقائه اما عقلا فظاہر واما
شرعا فلان الحج افضل بعد الشروع فیہ لایبقے انخیار فیہ بل وجب ادائه
بالاتفاق بیننا و بین الشافعی و اما الوقوع فہو بالنسبہ الوارد فی قوله
تعالی لا یبطلوا اعمالکم عن ابطال العمل فیکون ضدا لالبطل واجبا
فوجب الاتمام لانه ضدا لالبطل فلزم القضاء فی افضل بالافساد
مسئله المحکم منہ اے من حکم رخصۃ و ہی فی
اللغة التیسیر والتسہیل قال ابو ہریر الرخصۃ خلاف التشدید ومن ذلک نخص
السفر و التیسر و تسہل و ہی بتسکین الخمار و حکلی ایضا ضمہا و اما الرخصۃ بنسخ الخمار
فہو شخص الاخذ بہا کما قالہ الامدی و فی الاصطلاح علی ما ذکر فی المیزان
والتحقیق ما اے حکم تغیر من عسر لی یسر لعذر و یؤمل

لقد قالوا فی قد
یصیر واجبا بالعرض
انقلاب المحکم منہ
للفعل الجواب عن
لا یبطل العمل بالندب
على ان شئ الا عندنا
فی التفسیر و ما لم یکن
لذاتہ واجبا لان الجواز
لا یقتضی
من قوله حکم
رخصۃ و تیسر و تسہیل
جعل الرخصۃ من
خطاب الوضع و حکم
لان نہما یکونان
و منہما یوجبہما و
فیہما فیہما
جواب سوال

الیہ ما فی المنہاج انہ ثابت علی خلاف الدلیل لعذر و ہذا یشمل الترخص بجواز
 الفعل علی خلاف الدلیل المقضی للتحريم کما کل المیتة والترخص بجواز الترك
 اما علی خلاف الدلیل المقضی للوجوب کجواز الافطار فی السفرو اما علی خلاف
 الدلیل المقضی للندب لترك الجماعة بعذر المطر والمرض ونحوهما فعلم من ہذا
 ان قول الامدی وابن احاجب فی تجدید الرخصة هو المشرع بعذر مع قیام
 المحرم غیر خارج و ذکر فخر الاسلام ان الرخصة اسم لما یبني علی اعذار العباد
 و ذکر ابوالیسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قیام المحرم و حرمة الفعل
 وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب و فسر العذر فی شرح
 المنہاج للاسنوی بالمشقة والحاجة و فی التحریر لابن الامام بخوف فوات النفس
 او العجز ولا ذکر لهذا القید فی المحصول ولا فی المنتخب ولا فی التحصیل
 والحاصل ومنه غریبة وهو فی اللغة القصد المؤکد ومنه عزمت علی فعل اشئ
 قال الجوهري عزمت علی کذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيمة اذا اردت فعله
 وقلعت علیه قال اللہ تعالیٰ فتنه ولم یجد له عزما اے جزما و فی الاصطلاح
 ہے حکم لم یغیر من عسر الیسر و مقضی کلام البیضاوی فی المنہاج
 انہا حکم ثابت لا علی خلاف الدلیل کاباحة الاکل والشرب او علی خلاف الدلیل
 لکن لا لعذر کالتکالیف و ہنا یحتمل الاول ان المصنف رحمہ اللہ تتبع حسب
 التحریر وصاحب التحصیل وصاحب المنہاج فی جعل الرخصة والعزيمة
 قسین للحکم و ذکر اعتراضی فی کتبہ مثله والاخر و ان کالامدی فی الاحکام
 وابن احاجب فی المختصر الامام فی المحصول جعلوہما من اقسام الفعل

والشأن ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة
 ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد العزيمة في كلام صاحب المنهاج تدخل
 فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التفتيح حصراً في الفرض والواجب
 دسنة ونفل قال التقاراني في السلوح واحتق ان العزيمة تشمل الاحكام على
 ما قل صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والمكروه
 وغيره ان العزيمة اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض
 والواجب دسنة ونفل ونحوها انتهى والامام الرازي في المحصول وغيره
 جعلها ما يطلق على جميع ما عدا الحرم والقرا في خصها بالواجب والمندوب لا غير
 منهم من خصها بالواجب فقط وجبزم الغزالي في المستصفى والا مدى في الاحكام
 ومنتقى السوال وابن ابي حبيب في المحقر الكبير ولم يصرح بشئ في المحقر الصغير
 اى الرخصة اربعة اى اربعة النواع الاول ما استبيح اى الذي يحل
 معاملة المباح في عدم المواخذة بغضه مع قيام الدليل المحرم وقيام
 حكمه اى حكم المحرم وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على
 اللسان لا على القلب عند الاكس اى بالقتل او القطع يعني اذا اكره
 الكافر على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم نقلها تقتلك او قطعت يدك
 فليسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويهتق قلبه مطمئناً بالايمان كما كان
 وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والحرم له وهو الدلائل الدالة على وجوب
 الايمان قائم لم ينقص وفيه اى في هذا النوع العزيمة اى الحكم
 الاصل الذي لم يتغير وهو حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاحض

الحق في كل ما ذكره
 من كلام المصنفين
 في هذا الموضوع
 ان الرخصة تنقسم
 الى ثلاثة اقسام
 واجبة ومندوبة
 ومباحة
 وذكره الاسنوي
 في شرح المنهاج
 وحد العزيمة
 في كلام صاحب
 المنهاج تدخل
 فيه الاحكام
 الخمسة وصدر
 الشريعة في
 التفتيح حصراً
 في الفرض والواجب
 دسنة ونفل
 قال التقاراني
 في السلوح واحتق
 ان العزيمة
 تشمل الاحكام
 على ما قل صاحب
 الميزان بعد
 تقسيم الاحكام
 الى الفرض والواجب
 والمباح والمكروه
 وغيره ان العزيمة
 اسم للحكم الاصل
 في الشرع على
 الاقسام التي
 ذكرنا من الفرض
 والواجب دسنة
 ونفل ونحوها
 انتهى والامام
 الرازي في
 المحصول وغيره
 جعلها ما يطلق
 على جميع ما
 عدا الحرم والقرا
 في خصها بالواجب
 والمندوب لا غير
 منهم من خصها
 بالواجب فقط
 وجبزم الغزالي
 في المستصفى
 والا مدى في
 الاحكام ومنتقى
 السوال وابن
 ابي حبيب في
 المحقر الكبير
 ولم يصرح بشئ
 في المحقر الصغير
 اى الرخصة
 اربعة اى اربعة
 النواع الاول
 ما استبيح اى
 الذي يحل معاملة
 المباح في عدم
 المواخذة بغضه
 مع قيام الدليل
 المحرم وقيام
 حكمه اى حكم
 المحرم وهو
 حرمة اجراء
 كلمة الكفر على
 اللسان لا على
 القلب عند الاكس
 اى بالقتل او
 القطع يعني
 اذا اكره الكافر
 على ان يقول
 كلمة الكفر وقال
 لو لم نقلها
 تقتلك او
 قطعت يدك
 فليسلم رخصة
 بان يقول
 كلمة الكفر
 باللسان ويهتق
 قلبه مطمئناً
 بالايمان كما
 كان وحرمة
 اجراء كلمة
 الكفر قائمة
 لم تنسخ والحرم
 له وهو الدلائل
 الدالة على
 وجوب الايمان
 قائم لم ينقص
 وفيه اى في
 هذا النوع
 العزيمة اى الحكم
 الاصل الذي
 لم يتغير وهو
 حرمة اجراء
 كلمة الكفر
 على اللسان
 اولى بالاحض

من الرخصة وقلوا اخذ بالعزيمة وبذل نفسه ومات بسببه بان لم يحجر
 على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ماجورا لانه آت بما هو اولى والثاني ما
 يتراخى حكمه سببه المحرم له الى زوال العذر الموجب للرخصة و
 اذا زال العذر يوجب حكم السبب لم يتق الرخصة كفطر المسافر والمريض
 للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود الشهر وحكمه وجوب الصوم
 والعذر السفر والمرض وقد تراخى حكم السبب الذي هو وجوب الصوم الى
 زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة والعزيمة
 فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة عالم يستتضر كل واحد من
 المسافر والمريض بسبب الاخذ بالعزيمة وان استضر بان خاف ان يضعفه لهم
 فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم قلوا اخذ بالعزيمة بان صام ولم يفطر
 مع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب العزيمة اشم لانه اوقع
 نفسه في التملك باختياره لم يطلب اللذات له منه وذكر في الاسلام ان
 العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشريعة
 العزيمة اولى عندنا وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل
 عنده قول واحد عند عدم التفرع حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح
 بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يفطر برواية تدل على تساويهما بل لا فطرا
 ان تقرروا الا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا في التلويح وذكر الاسنوي
 في شرح منهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يستقيم لانه ان تضمنه بالصوم
 قال افضل الفطر والا فالصوم افضل فليست للصوم حالة يسوتى فيها الفطر

وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث ما نسب في حكمه الاصل عنا
 اى عن الامة الحمدية تخفيفا بما كان على من قبلنا من الاعم من اصر
 نقل وحكم مغلط شاق كقرض موضع النجاسة اى قطع موضع
 النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع من المال في الزكوة الى غير
 ذلك كقتل نفس في صحة التوبة وحبرم الحكم بالقصاص عما كان يقتل
 او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية كما في السلوج واحراق الغنائم وتحريم
 العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث
 غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم واليلة خمسين وان لا تجوز الصلوة
 في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية في الصوم والاكل بعد النوم فيه
 وكتابة ذنب المذنب ليلا على باب داره صباحا كذا ذكر ابن امير الحاج في
 التقرير والرابع ما سقط مع العذر مع مشروعية في الجملة
 اى في وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك لعذر ويسمى هذا القسم
 رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطرب اى اكل الميتة
 مخافة السلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
 الاخيرين من الاقسام الاربعة بالورخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
 من عسر الى يسر وهو يقف بقاء الحكم الاصل وتغير صفته وفي النسخ ورخصة
 الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم الثالث اى النسخ اتم في المجازية
 وبعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابرة
 الحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابرة للحقيقة لكونه مشروعا في

على فذلك ان ذلك هو
 فصل في بيان حقيقة النسخ
 النسخ هو ما يغير في حكم
 وقوم الذين في الحكم
 والطيبات بالذنوب الى غير
 من الجنابة والحدث
 كون الواجب من الصلوة
 اليوم ٥٠ ليلة فبذلك ان لا
 يجوز الصلوة في غير المسجد
 بغير الماء وكون الواجب من
 الاكل بعد النوم في الصوم
 ذنب المذنب ليلا على
 باب داره صباحا كذا
 صا كذا في التقرير
 من وقت من الاوقات وهو وقت عدم ذلك لعذر ويسمى هذا القسم
 رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطرب اى اكل الميتة
 مخافة السلاك على نفسه من الجوع والاصوليون قالوا التسمية القسمين
 الاخيرين من الاقسام الاربعة بالورخصة مجاز لان حقيقة الرخصة ما تغير
 من عسر الى يسر وهو يقف بقاء الحكم الاصل وتغير صفته وفي النسخ ورخصة
 الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم الثالث اى النسخ اتم في المجازية
 وبعد عن الحقيقة من القسم الرابع اذ الحكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابرة
 الحقيقة اصلا بخلاف القسم الرابع فان فيه مشابرة للحقيقة لكونه مشروعا في

صورة عدم العذر كالاول اے كالتعم الاول في الحقيقة فانه اتم فيها
اذ لم يقط حكمه بخلاف القسم الثاني فانه تراخي حكمه والتراخي لا يخلو عن الاسقاط
لاكن الموجب قائم وحكم متراخ لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم
فيه ساقط بقطو سبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقية مشروعا في
الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة سقط الحكم فيبقى ان يكون مجازا
كذا اذا افتتاز اني في المستلوح هذا **فروع** للمسئلة الاصوليون قالوا
سقوط غسل الرجل الذي كان عنصرية حيث لا خف مع الخف في مدة
المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاسقاط لان الخف اعتب شرعا
اے بحكم اشرع مانعا من سراية الحدث المنزل للطهارة اليها
اي الى الرجل بدليل انه لو تزعج بعد المسح لزومه غسل الرجل ولو لم يمسرا اليهما
لم يجب اذ لا يجب غسل شئ من البدن بدون احدث فظهر ان غسل الرجلين
في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتداء لا على معنى ان الواجب
من غسل الرجل يتاوى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون اول حدث
بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة في المسح على بجميرة لان المسح يصلح رافعا
للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث
من ان يكون عاملا في الرجل باوامت مستمرة بانخف وجعل الخف مانعا
من سراية الحدث الى القدم كذا في التمهيد وذكر الزيلعي شارح الكنز
ففيه اے في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اي العذر
انما يتناول لم يكن الغسل في الرجل هناك اي حالة الخف مشروعا

لان شان القسم الرابع ان لا تبقى العزيمة مشروعة معه لكنه اى لكن غسل
 الرجل مشروعه بعد وان لم ينزع التحف عن الرجلين خفيه ولهذا
 اى لمشروعية غسل الرجل حال كونه متحفا يبطل مسحه اى مسح الخف اذا
 خاض اى دخل المتحف فى النهار بعد ما كان متوضيا ومسح على الخف ودخل
 الماء فى الخف بحيث صار اكثر رجليه مغسولا وحينئذ لا يجب الغسل ثانيا
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب فى فتح القدير
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية لبطالان مسح المتحف الدخلى
 فى النهل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعد
 النزاع اى نزاع الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كفى للتطهير
 الغسل وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعداد بل تحصيل المحاصل
 ورد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة فى الكتب المعتمدة
 كالظهيرية وغيرها فلا يتجرب منع صحة الرواية قلت ابن المام صاحب فتح
 القدير لا ينكر ذكر ما فى الظهيرية بل هو نفسه قال وهو منقول فى فتاوى الظهيرية
 لكن فى صحة نظرائه وفى تامة الفتاوى الصغرى وفى فتاوى الشيخ
 الامام ابى بکر محمد بن افضل لا ينتقض مسح على كل حال لان استتار القدم
 بالتحف يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا مستترا فلا يوجب بطلان المسح
 وتوافقه ما فى المجتبى وعن ابى بکر العياضى لا ينتقض وان بلغ الماء الى الركبة
 كذا فى التقرير ورد فى التقرير بان غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما اذا انقضت المدة
 وهو غير محدث يجب عليه لان عند النزاع او انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث

تعریف الفقہاء ان الجمعۃ توصف بالصحة والاجزاء ولا قضاء لہا انتہی وتبعہ
 الفاضل سیر زاجان فی حاشیہ شرح المختصر لکنہ اشعر علی جوابہ ایضاً
 حیث قال تخرج العبادات الصیحة والقاسدة التي لا قضاء لہا کصلوۃ
 العیدین مثلاً اللهم الا ان یقال الصلوۃ الصیحة من العیدین کانت بحیث
 لو کان لہا قضاء سقط بہا وهو المراد فی التعریف وتس علیہا القاسدة
 قتال انتہی کما فی الاداء اے ادار العبادات فانہا مستطابہ لوجوب
 قضاء ہا عن ذمۃ المكلف وبعد ورود الامر اے امر الشرع بالفعل
 معرفۃ حقیقۃ ذلک افضل کالصلوۃ المامور بہا یعرف ذلک اے
 استتباع الغایۃ اعنی کون الفعل موافقاً للامر او کونہ مسقطاً للقضاء بمجرد
 العقل بلا توقف علی اشرع بدون احتیاج اے توقیف من شارع
 لکون المكلف مؤدیاً للصلوۃ اوتارکاً لہا فانہ یعرف بمجرد العقل یتیناً
 وقل ظن انہا ای الصحة فی العبادات واحکم بہا من احکام الوضع
 لان الصحة عبارة عن استتباع الغایۃ ولا یتنبج الابد تمامیۃ الارکان
 والشروط ولا یوقف علیہا الابد حکم اشرع ان حقیقۃ الصلوۃ مثلاً تتم
 بہذہ الارکان والشروط وهو خطاب الوضع کذا فی شرح اُستاذ الاستاذ
 ونسب القاضی عندہ فی شرح المختصر انکار ذلک الی ابن الحاجب تعریفاً
 بان الانکار یس بمضی عندہ کما ذکرنا لہا عنہ والابہر می فی حاشیہ
 علی شرح المختصر وقیل احکم بالصحة بمعنی الموافقة اے کون
 افضل موافقاً للامر الشارع کما ہو قول المتکلمین عقلی واحکم بالصحة

والبطلان في معاملات الاشك في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في
 ان كون عقود المعاملات مستتبة لثمرات المطلق منها متوقف على توقيف من
 الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقصر المصنف على تفسيرها في العبادات
 ولم يتعرض لتفسيرها في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من احكام الوضع
 والانكار انما يتأتى اذا كان في العبادات لا في المعاملات وعبرة حاشية
 القرا باعني بهذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك احد في كونها
 من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات مستتبة
 لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها في العبادات
 وذلك لان كون التلفظ بصيغة لجت ترتب عليه اباة الالبست ع
 انما هو متوقف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك اقصر
 المصنف على تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والانكار لا يتأتى اذا كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الحاشيتين
 جعل لعقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا ريب ان اى هذا يجعل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقود ليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى الصحة الايتان بها اى بتلك العقود كما جعلها اى
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الايتان هو المناط اى
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 كل واحد من الايتان والاستتباع بعد ورود الشرع بان تلك العقود
 اسباب لهذه الثمرات يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل

المحلى ومنع اكثر المعتزلة والشيخ ابو حامد الاسفرايينى والغزالي وابن دقيق العيد
 ما ليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه انتهى واختلفوا
 اى الاشعية فى وقوعه اى وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بالمنع
 مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته ام لا والثانى الوقوع فيها واحتثاره الامام فى
 المحصول والثالث التفصيل وهو مختار ايضا دى فى المنهاج واسبكى فى جمع
 الجوامع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان و
 نه اسور معرفة بمذبه فان التكليف كلما عذره بتكليف بما لا يطاق لامر من احدهما
 ان يفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه بتكليف لفعل غيره والثانى ان لا تدرة
 عنده الاحال الا التمثال والتكليف سابق وهذا التحريج لا يستلزم وقوع الممتنع
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة الاحادية فذلك
 من نوع اوصف ما لا يتعلق به القدرة الاحادية كحمل الجبل فيجوز التكليف
 به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلاً فان العقل لا يتقبض عن
 تجويزه خلافاً للمعتزلة فانهم لا يجوزون التكليف به عقلاً ولا يجوز التكليف
 به عندنا شرعاً لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها والممتنع عادة
 ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به والاجماع منعقد على
 صحة التكليف بما علم الله انه لا يعتق ذكره ابن احباب فى المحقق
 وائسره القاضى عضد فى شرح بل على وقوعه ايضا كما نص عليه لاسنوى
 فى شرح المنهاج والتفتازانى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونوا امامين
 بذلك لما عصوا واستمروا بهم على الكفر ونقل الامدى عن بعض الثنوية انه منع

جوازہ واما التكليف بما امتنع لانتقار القدرة عليه حال التكليف فواقع ايضا
 عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي هسله كذا ذكر الاسنوس في شرح
 المنهاج والدليل لنا اى للماتريديه والمحققين من الاشاعرة على عدم
 جواز التكليف بالمتنع لو صح التكليف بالمتنع لكان المتنع مطلوباً من
 المكلف لان التكليف بالشئ هو طلب ذلك الشئ من المكلف والطلب
 اى طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشئ هو استدعاء حصوله والذي
 لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج عبث والا
 اى وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب ذلك
 اى المتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنع وهذا
 اى طلب شئ آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع ضرورى
 لبدية كونه طلب ما لم يتصور وقوعه عبثاً وتصور وقوعه المحال والامتناع من
 حيث هو محال وامتنع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان التكليف
 بالمتنع باطل وقد عرفت هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجوده وكل
 ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المتنع لا يطلب اما بيان الصغر
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز صفة وجودية والصفة الوجودية
 لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام الموجود بالمععدم وهو محال فلو كان المحال

متصورا ان كان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان لا يتصور
 العقل وجوده فهو مجهول وطلب اشئ مع الجهل به محال وهذا التقدير قد صرح به
 الامام والامدى واتباعهما وهو مراد البيضاوى فى المنهاج نص عليه الاسنوى
 فى شرحه ولما كان القائل ان يقول اننا لا نسلم ان طلب اشئ موقوف على تصور
 وقوع اشئ المطلوب كيف وانا نعلم بالضرورة امكان قول القائل اوجدها محال
 اذ ات باجتماع النقيضين وفيه طلب لما لا يتصور وقوعه فى الخارج فدفعه
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالاشئ والطلب له على تصور وقوعه

فى التكليف الحقيقة للصورى والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
 اما التكليف والطلب الصورى الذى ليس فيه طلب حقيقة بان يتلفظ
 الامر الطالب بصيغة الامر ويقول الامر الطالب اوجدها محال اذ ات

بالجتماع النقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتماع النقيضين
 واقع فان الاخبار بحقيقة غير صحيح وان كان التلفظ صحيحا كما ذهبنا الى ان الطلب حقيقة
 غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل
 وحال الدفع ان التكليف والطلب على نحوين الاول حقيقى وهو عبارة عن قيام
 معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا بمتطلبه الذى
 تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر او بامثاله وهذا
 النحو لا يتصور الا فى المطلوب المتصور وقوعه والثانى صورى وهو عبارة
 ان يتلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجدها اجتماع النقيضين
 بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور فى المطلوب الغير المتصور وقوعه

هذا قد ذكره في المتن
 بان يتلفظ الامر بوجوب
 لافى الخبر ان يكون
 انما لم يذكر
 ان كان
 كقولك اوجدها محال
 ان يتلفظ الامر بوجوب
 ان يتلفظ الامر بوجوب

وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اى بامتناع التكليف الصوري
 بالمتنع المذكور اخذ اى الدليل آخر وهو ان التكليف الصوري بالمتنع
 تكلم بالايقض الطالب والتكلم لما لا يقضه او حسنزل وهو مستحيل على الله
 تعالى المكلف للعباد لانه نقص مستحيل على الله تعالى وهو منزه عنه لو
 ستم هذا المدرك لستم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله اشارة
 الى ان هذا المدرك مختص بتكليف الله تعالى وذكر نظام الملّة والدين في اشرح
 وفي النسخة التي وصلت الى هذا العبد وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر بما
 بكلمة رب وما الكافة ولبعض الفضلاء يعني الفاضل ميرزا جان في حاشية
 شرح المختصر ابحاث خمسة على هذا المسلك اى على القول بعدم جواز
 التكليف بالمتنع بالتدريج في الدليل اشرنا الى اندفاعها اى اندفاع
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففى قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله من حيث هو محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة الى
 اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس والان
 نفصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا ما اى نخو من التفصيل فقال
 ذلك البعض من الفضلاء اولا في بحث ان التكليف بالمحال انما يقضى
 ان يكون الطالب تصور ذلك اشئ ونسب الوجود اليه فيصور انتساب الوجود
 اليه وامانة لا بد ان فيصور ذلك المركب التقيدى اى المحال الموجود او
 وجود المحال فغير لازم وبالعجلة ان تصور وجود المحال عتبي لازم

لا توجد بمتنع
 مدرك آخر وهو ان
 التكليف الصوري
 مستحيل على الله
 تعالى لانه نقص
 مستحيل على الله
 تعالى وهو منزه
 عنه لو ستم هذا
 المدرك لستم
 امتناع التكليف
 الصوري فتدبر
 لعله اشارة الى
 ان هذا المدرك
 مختص بتكليف
 الله تعالى وذكر
 نظام الملّة والدين
 في اشرح وفي
 النسخة التي وصلت
 الى هذا العبد
 وانما قيل كلمة
 ان وما الكافة
 والظاهر بما
 بكلمة رب وما
 الكافة ولبعض
 الفضلاء يعني
 الفاضل ميرزا
 جان في حاشية
 شرح المختصر
 ابحاث خمسة
 على هذا المسلك
 اى على القول
 بعدم جواز
 التكليف بالمتنع
 بالتدريج في
 الدليل اشرنا
 الى اندفاعها
 اى اندفاع هذه
 الابحاث اجمالا
 في تقرير الدليل
 ففى قوله موقوف
 على تصور وقوعه
 كما طلب اشارة
 الى اندفاع
 البحث الاول
 والثاني وفي
 قوله من حيث
 هو محال اشارة
 الى اندفاع
 الثالث وفي
 قوله تصور
 وقوع المحال
 باطل اشارة
 الى اندفاع
 الرابع وفي
 قوله في
 الخارج اشارة
 الى اندفاع
 الخامس والان
 نفصل اندفاع
 هذه الابحاث
 تفصيلا ما اى
 نخو من التفصيل
 فقال ذلك البعض
 من الفضلاء
 اولا في بحث
 ان التكليف
 بالمحال انما
 يقضى ان يكون
 الطالب تصور
 ذلك اشئ ونسب
 الوجود اليه
 فيصور انتساب
 الوجود اليه
 وامانة لا بد
 ان فيصور ذلك
 المركب التقيدى
 اى المحال
 الموجود او
 وجود المحال
 فغير لازم
 وبالعجلة ان
 تصور وجود
 المحال عتبي
 لازم

اذ لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فردا وثانيهما ان يتصور مهية المحال ويصفه العقل بصفة الوجود
 سواء اتصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ماهية المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء اتصفت المهية بالوجود
 في الواقع ام لا تتصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس تصور
 اشئ على خلاف حقيقة مثلا يمكن تصور مهية الاربعة واعتبار الصافة بالفردية
 واللازم في طلب المحال هو تصور موجودا على النحو الثاني دون الاول اذ
 معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصور مهية المحال
 متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهية المحال معتبرة مع الوجود منسوبا
 اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوبا اليه الفردية اذ لا شك انه
 يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شئ هو اربعة كانت في
 الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة تصور وجود
 المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير تحيل فهو ضروري لبطلان
 وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة فلا بحث عنه اذ
 لا كلام لنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال
 من حيث انه اے ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده
 اى وجود المحال ايقاعا بحيث اوقعه المكلف في الخارج فان الكلام
 في الطلب الحقيقي لا الصورى والطلب الحقيقي للمحال لا يكون الا بتصور
 وجود المحال ايقاعا مع العلم بكونه مستحيلا وقال ذلك البعض من

الفضلاء رابعاً فی البحث آن فی صورة التكلیف بالمكن مثل ان یقول
 الأمر صل فی الامر بالصلوة لم یتصورها ای لم یتصور الصلوة متصفة
 بالوجود الخارجی فی الواقع اذ لم تقبل الصلوة بعد ای حین
 التكلیف لان وجودها انما هو بعد التكلیف بها فلو لم یتصور الا الصلوة المتعبرة
 مع الوجود علی ان یكون الوجود منسوباً اليها وذلك ظاهر فذلك فی صورة
 التكلیف بالمحل اقول فی دفع البحث الرابع لا بد للطالب المكلف بالسهم
 ان یتصور حین الطلب والتكلیف وقوع المطلوب اعم من ان یكون فی
 الحال او فی المستقبل وتصورها ای تصور الصلوة متصفة بالوجود الخارجی
 حین الطلب للصلوة والتكلیف به علی ما سیقت فی المستقبل لان
 ماهیةها ای ماهیة الصلوة لا تتأفی ثبوتها ای ثبوت الصلوة لانها ممكنة
 فلا استحالة فی تصورها كذلك قال ذلك البعض من الفضلاء خامساً
 فی البحث آن فی مثل قولنا وجب النقیضین محال لا بد فی التصدیق
 به من تصور موضوعه لانه قضیة موجبة والقضیة الموجبة تتدعى تصور الموضوع
 وثبوتة والموضوع فی وجود النقیضین مثلاً فلو یستلزم تصدیق المحال مثبتاً
 ای من حیث الثبوت والثبوت والوقوع واحد ولتصور المحال ههنا مع العلم
 باستحالة فانه حکم علیه بانه محال فاکن تصور وقوع المحال مع العلم باستحالة
 اقول الحكم فیہ اے فی قولنا وجود النقیضین محال مثلاً علی الطبيعة
 والمفهوم باعتبار الفرد لان كل حکم ثابت لا من ادوات ثابت للطبیعة
 فی الجملة والطبیعة ممكنة متصورة موجودة فی الذهن وامر داه مستحيلة

لقد زاد لي بهما
ان العلم ليس بالذي
من العلم تاج له سبب
بل لا فائدة من وجود
سبب العلم في وجود
يجب وجوده في وجود
سبب في وجوده في وجود
فقد شئت ان لا اقول
ذلك لكونه
يتبين
الوقوع منه ذلك
لا ضرورة في وجوده
افعله في وجوده
وانما العلم الذي
لا يستلزم العلم في وجوده
لا يستلزم العلم في وجوده
لا يستلزم العلم في وجوده
لا يستلزم العلم في وجوده

بعدم الوقوع يعقيد اى يظهر الواقع في الخارج عدم الوقوع اى
عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم الوقوع
من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود السبب فيلزم منه امتناع
الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع باق كما
هو ممكن لا يجب بالعلم فجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يتنزع بعلم مقابله
وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم من
جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
وهو محال فمنوع فان العلم حاك عن الواقع المحقق وهو هنا عدم
الوقوع لا عن الواقع المقدور وجواز الفعل وان كان وقوعه انما يلوجب جواز
الوقوع المقدور دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل ايضا
يستدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمستع ان يكون كل تكليف
تكليفا بالمحال مع انه لم يقل به احد لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم محال للزعم بحسب فهو اى
احد النقيضين اما واجب ان تعلق العلم بالوقوع او ممتنع ان تعلق
العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والممتنع بمقدور
للعبد وما هو ليس بمقدور للعبد فوقوعه منه مستحيل فيكون كل تكليف تكليفا
بالمحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل

لا قبله ق وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزموا
 فالزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه السلام ابي الحسن
 الاشعري بتكليف الحال والافعال لم يصرح به كما نص عليه القاضي
 عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال اسبكي وقد صرح
 الشيخ في كتاب الایجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شئ أصلا و
 بتكليف الحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالتزام من الاول فلا
 العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء لفعل واستدعاء لفعل انما
 يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
 حال التكليف عاجزا غير قادر وصار لفعل غير معتد ويستحيل بانسبة الـ
 المكلف واما الالتزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم
 يمكن مقدور للعبد فاستحالته ثم الاشاعة لم يكتفوا على الالتزام على
 ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
 والحق انه اي الالتزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من
 قوله الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
 الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لانه في زمان التكليف
 والتكليف بالحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقتدر مطلقا لاحال التكليف ولا
 حل ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس
 بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم
 من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

لا قبله ق وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فالزموا
 فالزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه السلام ابي الحسن
 الاشعري بتكليف الحال والافعال لم يصرح به كما نص عليه القاضي
 عضد في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال اسبكي وقد صرح
 الشيخ في كتاب الایجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شئ أصلا و
 بتكليف الحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالتزام من الاول فلا
 العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف استدعاء لفعل واستدعاء لفعل انما
 يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل فيكون
 حال التكليف عاجزا غير قادر وصار لفعل غير معتد ويستحيل بانسبة الـ
 المكلف واما الالتزام من الثاني فلان الافعال اذا كانت مخلوقة لله تعالى لم
 يمكن مقدور للعبد فاستحالته ثم الاشاعة لم يكتفوا على الالتزام على
 ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزامهم
 والحق انه اي الالتزام ليس بلازم اما عدم اللزوم من الاول اي من
 قوله الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
 الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لانه في زمان التكليف
 والتكليف بالحال انما يلزم لو كلف بما ليس بمقتدر مطلقا لاحال التكليف ولا
 حل ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم الا التكليف بما ليس
 بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم اللزوم
 من الثاني فلان التكليف عنده اي عند الاشعري لا يتعلق

بالذات وقد تقرر هذا المسيل الاسنوي في شرح المنهاج والا امام في
 المحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جهل قد اصرار بالايان بكل ما انزل الله تعالى يعني
 بالتصديق به ومنه اى وما انزل الله تعالى انه الا يؤمن فقد صار ابو جهل ماسورا بان
 يصدقته في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا بانه
 يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين النقيضين ويعلم ان الامام لما قرئ هذا الدليل
 في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين والتاج الارموى في
 المحاصل والبيضاوس في المنهاج جعلاهما نقيضين والسبب في هذا ان صاحب
 الجمل صاحب المنهاج نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام فانه نظر الى
 ان عدمه غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفا بل المكلف به هو كفى النفس
 عن الايمان والكف فعل وجودى فلا يكون نقيضا للايمان بل ضدا له والجواب
 من الدليل الثاني ان التكليف لا يبنى على ابل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشرع
 المتعلقة بافعالهم وعدم التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جهل بخبر من
 اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم محال لميس من
 الاحكام المتعلقة بافعالهم فكون ابي جهل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
 ولما كان يرد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى فعدم
 التصديق واجب والتصديق ممنوع فالتكليف به تكليف بالممتنع فاجاب عنه بقوله
 ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلمه او خبره كما نفى عليه ابن ابي حبيب
 في المختصر واقره القاضي عضد في شرحه ولما قال الاسنوي في شرح المنهاج
 والصواب ما قاله امام محمد بن وارثناه ابن ابي حبيب وغيره ان هذا من

باب التکلیف بہ تخیل عنہ وذلک ان اللہ تعالیٰ لما اخبر عنہ بانہ لایومن
استحال ایمانہ لان خبر اللہ تعالیٰ صدق قطعاً فلو آمن لوقع الخلف فی خبرہ تعالیٰ
وہو محال فاذا امر بالایمان والحالۃ ہذہ فقد امر بما ہو ممکن فی نفسہ وان کان مستحیلاً
لغیرہ کما قلنا فی من علم اللہ تعالیٰ انہ لایؤمن ومن ہنہنا یطہر بطلان قول من
قال باستنار مثل سیدنا ونبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم عقلاً للاخبار الدالۃ
علی ان اللہ تعالیٰ لا یخلق بعدہ نبیا وہو خاتم النبیین وجہ البطلان ان نسبنا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ممکن ومثل الممكن ممکن کما یشعر بہ قواہم ان القادر علی
اشیء قادر علی مثلہ کما فی شرح المواقف وغیرہ من الکتب الکلامیۃ فلا بد ان
یکون مثلہ ممکناً والممكن لا یخرج عن الامکان بعلم او خبر وقد وقع النزاع فی
ہذا فی عصرنا وکتب فیہ رسائل لکن جاد الحق وزہق الباطل ان الباطل کان
زہوقاً وفاقیل فی شرح المختصر وغیرہ ما حاصلہ ان اباہل مثلاً لو علم
بأخبار اللہ تعالیٰ انہ لایومن لسقط منہ ای من ابی جہل التکلیف بالایمان
بالاتفاق کما ذکر التقاضا فی فی شرح الشرح لان فائدۃ التکلیف الابتلاء بالعرف
علی الفعل وتركہ لیشاب او یعاقب بذلک واذا علم ان الفعل لا یصدر عنہ
البتۃ لتعلق اخبار اللہ تعالیٰ بعلمہ وان لم یخرج بذلک عن حد الامکان لم
یتأت منہ العزم علیہ کذا قرأ القرا باغی والاہتری فی جاشیتہ شرح المختصر
ممنوع فان الانسان لم یترك سدی اے مسدا غیر مکلف فی
حال اذ لہ العقل وممكن من الفعل وکیف یقط التکلیف بعلمہ وعلمہ تعالیٰ لایمنع
من المقدوریۃ والتکلیف ویس علمہ ادلی من علمہ تعالیٰ فاذا لم یکن علمہ تعالیٰ

لقد ذکرنا ہذا
کیف یقط القائل
فقال اذا لم یکن
من المقدوریۃ
التکلیف
فان علمہ
یابولی ان لا یکن
منہ لایمنع

فانما من المقدورية والتكليف فانبارہ بما فی علمہ وعلم المكلف بہ اولى بان لا يكون
 فانما من المقدورية والتكليف قيل في حاشية شرح المحقق لميرزا جان موافقا
 لما في التحصيل وشرح المواقف في الجواب عن الدليل الثاني انه اى
 ان ابا جہل مثلاً مکلف بالتصديق بالجميع اى بجميع ما جاور به النبي صلى الله
 عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالاً اى على سبيل الاجمال بان يعتقد ان
 كل ما جاور به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق من غير تفصيل والتصديق بعلم
 التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كانت التكليف على ابى
 جہل بالتصديق بالجميع تفصيلاً اى على سبيل تفصيل والتعيين ويحمل ان
 يكون مرجع ضمير كان ابا جہل ويكون خبره محمداً وفاقى اذا كان ابو جہل مكلفاً
 بالتصديق بالجميع تفصيلاً اقول في دفع ما قيل للتصديق بالجميع اجمالاً
 محال منه اے من ابى جہل لان الاجمال لا يخلو اما ان يكون منطبقاً على
 التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقاً على التفصيل فليس اجمالاً له وان كان منطبقاً
 على التفصيل فالتصديق بالجميع محال لانه اى الشان يتحقق حينئذ
 التصديق بعدم التصديق منه اى من ابى جہل ولو اجمالاً وهو مستلزم
 عدم التصديق وقد فرض انه اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه
 اى من ابى جہل فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اذ لا يتضح حق الوضع
 فان الجيب قد كان منع استلزام التصديق بعدم التصديق اجمالاً لعدم التصديق
 معنى الاعتراض عليه احذ هذا الاستلزام من غير بيان فالواضح ان يقال ان
 التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالى بجميع ما جاور به

و غیرہ قاتفاق فیہ بین احنفیتہ و الشافعیۃ لاختلاف لاحد فی التکلیف بہما یعتقد
الذمۃ فان عقد الذمۃ و کون الکافر ذمیاً و مطیعاً لاہل الاسلام لقیضی ان
تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا و یعمل معہم فی العقود و الفروج کما یعمل معنا
و ذکر ابن الہمام فی التحدید ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع
مذہب مشائخ سمرقند من احنفیتہ منہم القاضی البوزید و فخر الاسلام
شمس الائمۃ السرخسی و من عدلہم ای من سوی مشائخ سمرقند من احنفیتہ
کمشائخ العراق و البخارا متفقون علی التکلیف بھما ای بالفروع
وانما اختلفوا ای و انما اختلف من عدم مشائخ سمرقند من احنفیتہ فی اذ
ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما
فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی
الکافر ذلک اداء ہذہ العبادات ایضاً واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی
حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من احنفیتہ قائلون بان الکافرین
مکلفون بالاول ای بالاداء و الاعتقاد معاً کالشافعیۃ القائلین بانہم
مکلفون بہما فیما یقبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء و الاعتقاد
معاً و البخاریون من احنفیتہ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء
یلقون و لیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابی حنیفۃ و اصحابہ
کابی یوسف و محمد زفر و انما البخاریون استنبطوها سے استخرجوا
ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

و غیرہ قاتفاق فیہ بین احنفیتہ و الشافعیۃ لاختلاف لاحد فی التکلیف بہما یعتقد
الذمۃ فان عقد الذمۃ و کون الکافر ذمیاً و مطیعاً لاہل الاسلام لقیضی ان
تقام علیہم العقوبات کما تقام علینا و یعمل معہم فی العقود و الفروج کما یعمل معنا
و ذکر ابن الہمام فی التحدید ذلک ای عدم تکلیف الکافر بالفروع
مذہب مشائخ سمرقند من احنفیتہ منہم القاضی البوزید و فخر الاسلام
شمس الائمۃ السرخسی و من عدلہم ای من سوی مشائخ سمرقند من احنفیتہ
کمشائخ العراق و البخارا متفقون علی التکلیف بھما ای بالفروع
وانما اختلفوا ای و انما اختلف من عدم مشائخ سمرقند من احنفیتہ فی اذ
ای تکلیف الکافر فی حق الاداء ای اداء الفروع کالاعتقاد ای کما
فی حق اعتقاد الفروع یعنی کما ان الاعتقاد لوجوب العبادات واجب علی
الکافر ذلک اداء ہذہ العبادات ایضاً واجب علیہ او ان تکلیف الکافر فی
حق الاعتقاد فقط دون الاداء فالعراقیون من احنفیتہ قائلون بان الکافرین
مکلفون بالاول ای بالاداء و الاعتقاد معاً کالشافعیۃ القائلین بانہم
مکلفون بہما فیما یقبون ای الکفار علی ترکہما ای ترک الاداء و الاعتقاد
معاً و البخاریون من احنفیتہ قائلون بانہم مکلفون بالثانی ای بالاعتقاد
فقط دون الاداء فعلیہ ای فعلی ترک الاعتقاد فقط دون ترک الاداء
یلقون و لیست المسئلۃ محفوظۃ ای منقولۃ عن ابی حنیفۃ و اصحابہ
کابی یوسف و محمد زفر و انما البخاریون استنبطوها سے استخرجوا
ہذہ المسئلۃ وہی ان الکافر مکلف بالفروع فی حق الاعتقاد فقط

دون الادار من قول محمد فی المبسوط والدلیل للنافی لتکلیف الکافر بالفروع
 اولاً انه ای تکلیف الکافر بالفروع لو صحه تکلیف الکافر بالفروع لصحت تلك
 الفروع منه ای من الکافر اذا دنی لموافقة الامر ای لموافقة هذا الادار ما امر الله
 تعالى به وموافقة الامر ہی الصحة واللازم ای صحة تلك لفروع من الکافر اذا دنی
 باطل اتفاقاً بین النافی والمثبت کما نص علیه القاضي عسکری فی شرح المختصر و
 التفتازانی فی شرح الشرح قلنا فی جواب دلیل النافی انه منقوض بالجنب
 فانه مکلف بالصلاة والدلیل یجری فیہ بان یقال لو صح تکلیف الجنب بالصلاة
 لصحت الصلاة منه واللازم باطل فان صلاة الجنب فی حالة الجنابة یست
 بصیحة والحل انها ای صحة تلك الفروع بالشرط وهو الايمان کالحديث
 فان صحة صلاة بالشرط وهو الطهارة حاصله انه لا یلزم من صحة التکلیف حال
 الکفر الصحة حیث ندبیس الاتیان بالماحی بطلان الصحة بل الصحة انما هو الاتیان بالماحی
 علی وجه کان ماموراً به من هذا الوجه والاتیان بالمکلف به لا یوجب ان یکون
 علی وفق امر الشارع لجواز فوات شرط الاتری ان المحدث مکلف بالصلاة
 حین المحدث ولا تصح الصلاة منه حین المحدث فلیس المراد انه مامور بفعله حالة
 کفره نعم لضع منه بان یومن ویفعلها کالجنب والمحدث فان زمن الکفر ظرف
 للتکلیف لا للایقاع بان کلف فی زمن الکفر بالا یقاع وذلك بان یسلم
 ویوقع الکفر مانع عن الایقاع وهو قادر علی ازالة المانع والدلیل
 للنافی ثانیاً لو صح تکلیف الکافر بالفروع لا یمکن الامتنان بالفروع
 لان الامکان شرط التکلیف فلا ینفک عنه والامتنان فی الکافر لیس

يمكن لان امكان الامتثال اما ان يكون حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم ق
 في الكفر لا يمكن الامتثال لان النية في الامتثال لا بد منها ونية الكافر
 غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المنهاج لان ثمرة الامتثال بتحقيق
 الثواب ولا يثاب الكافر على فعله في حال الكفر بالاتفاق و كذلك بعد
 اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتثال لان الكافر اذا اسلم لا يطلب عنه
 لما كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله من الذنوب والجنبايات فقط
 الامر عنه والامتثال من شرع الامر قلنا في جواب هذا الدليل باننا لا نسلم
 ان الامتثال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن حين الكفر بان يسلم و
 يصل مشلا كما لمحدث واجنب لان الكفر الذي لا جله امتناع الامتثال
 ليس بصح ورمى للكافر فيمن ارتفع الكفر في زمان الكفر فكيف امتناع
 الامتثال التابع له وان لم يمكن الامتثال بشرط الكفر اى مع كفر
 الكافر وذلك ضرورة وصفية اى ضرورة بشرط وصف الموضوع لانه يرجع
 الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرورة الشرطية
 اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتثال بشرط
 الكفر لا يمتثل في الامكان الذاتي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما كان يجب الامتثال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزول الكفر
 وحصل شرط الامتثال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان الكافر
 مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال بوضع تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتثال به لا يمكن الامتثال

به في الكفر والا يلزم اجتماع التقيضين وبعد الكفر لا طلب لان الطلب بعد
 الحصول بتحصيل السامع والذليل للثاني ثالثا وصح تكليف الكافر بالفروع
 وكانت الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت طاعة
 لوجب القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لا التبع
 المطلوب لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكتف الا بالاداء لعدم صحتها حال الكفر
 القضاء ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين الثاني والمنتبت
 قلنا في اجواب عن هذا الدليل الملازمة بين صحة تكليف الكافر وجوب
 القضاء وكذلك بين كونها مطلوبة وجوب القضاء ممنوعا فان الاسلام
 يجب اي يقطع ما كان قبلا من اخطايا والذنوب فهو اي الاسلام
 كانه قضاء عن الكل اي كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرع الذمة
 بالقضاء عند عدم الاداء كذلك تفرع ذمة الكافر بالاسلام او الاسلام قد عذرنا
 للمعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء باصر جديد غير امر الاداء
 والامر الجديد لم يوجد في حق الكافر فلم يجب القضاء عليه فوجب القضاء على
 الكافر ليس بل لازم لصحة تكليفه والذليل للمنتبت الايات الموعدة لمسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخرا لى قوله ايضا عفا له العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
 نك نطمع المسكين اي لم نؤد الزكاة فلو لم يكونوا مكلفين بالصدقة لما
 اوعدهم الله على تركها والآيات الآمرة بالعبادة متناهية ولم منها قوله تعالى

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للفقهاء والمؤمنين منها
قوله تعالى والله على الناس حجة البيت الى غير ذلك كقوله تعالى وما
تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امرنا الا لعباد الله مخلصين
له الدين حسنا وقيمو الصلوة وليؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة وقوله تعالى
ولوط اذا قال لقومه اتاتون الفاحشة ما تعلمون بها من احسن العالمين
وقوله تعالى والى مدين اخاهم شيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من الة غيره
قد جاءكم بينة من ربكم فادعوا الكليل والميزان واللفظ لا يصلح ان يكون
ما لنا من دغولهم لانهم متمسكون من ازالته بالايمان وبهذا الطريق يقال
المحدث مأمور بالصلوة فثبت ان التقضى للتكليف قائم والمال معفقود فوجب
القول بتكليفهم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض فثبت انهم مكلفون
ببعض الاوامر وبعض النواهي فكذلك البواقي اما قياسا اولاه لا قال بل الفرق
والتاويل في الكل اے في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين
ولم تك تطعم المسكين كناية عن لفظ الاسلام نفيا للشيء يعني لو ازمة المراد
من العبادة الايمان والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمصلين والمراد
باتامة الصلوة والزكاة اعمقا وحقيقتها او المراد بعد حصول المشروط وهو الايمان
كالاستطاعة في الحج وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بحية
لانه صرف عن الظاهر بدون ضرورة داعية اليه وذكر الامام في المحصول
في قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين الآية مباهت كثيرة منها ان هذا
التعليل حكاية عن قول الألف فلا يكون حجة واجاب بان ذلك يجب

لفظ الناس عام
للمؤمنين
والفقيهين
الذين اوتوا
الكتاب
فما جاءهم
البينة
فما امرنا
الا لعباد
الله مخلصين
له الدين
حسنا
ويؤتوا
الزكاة
ذلك دين
القيمة
وقوله تعالى
ولوط اذا
قال لقومه
اتاتون
الفاحشة
ما تعلمون
بها من احسن
العالمين
وقوله تعالى
والى مدين
اخاهم شيبا
قال يا قوم
اعبدوا الله
ما لكم من الة
غيره
قد جاءكم
بينة من ربكم
فادعوا الكليل
والميزان
واللفظ لا يصلح
ان يكون
ما لنا من دغولهم
لانهم متمسكون
من ازالته بالايمان
وبهذا الطريق
يقال
المحدث مأمور
بالصلوة
فثبت ان التقضى
للتكليف قائم
والمال معفقود
فوجب
القول بتكليفهم
عملا بالمقتضى
السالم عن المعارض
فثبت انهم مكلفون
ببعض الاوامر
وبعض النواهي
فكذلك البواقي
اما قياسا
اولاه لا قال بل
الفرق
والتاويل في
الكل اے في كل
الآيات مثلا ان
يقال لم تك من
المصلين ولم تك
تطعم المسكين
كناية عن لفظ
الاسلام نفيا
لشيء يعني لو
ازمة المراد
من العبادة
الايمان
والمعرفة
ولفظ الناس
مخصوص بالمصلين
والمراد
باتامة
الصلوة
والزكاة
اعمقا
وحقيقتها
او المراد
بعد حصول
المشروط
وهو الايمان
كالاستطاعة
في الحج
وغير ذلك
من التاويلات
في بواقي
الآيات بحية
لانه صرف
عن الظاهر
بدون ضرورة
داعية اليه
وذكر الامام
في المحصول
في قوله
تعالى
قالوا لم
تك من
المصلين
الآية
مباهت
كثيرة
منها ان
هذا
التعليل
حكاية
عن قول
الألف
فلا يكون
حجة
واجاب
بان ذلك
يجب

ان کیوں صدقاً لہ لو کان کذباً بین کذبہم مع انہ تعالیٰ مابین کذبہ
مسئله لا تکلیف الا بالفعل لا بالعدم قالہ اکثر المتکلمین
خلافاً لکثیر من المعتزلة منهم ابو ہاشم فاشتم قائلون بالتکلیف
بنفی الفعل ایضاً لما فی النبی نص علیہ ابن الحاجب فی المختصر وافرہ
القاضی عضد فی شرحہ وابن امیر الحاج فی التقریر وغیرہم فی غیرہ
وهو ای فعل فی النہی کف النفس ای انتہارہ عن الفعل النہی عنہ
قالہ التاج السبکی فی جمیع الجوامع وفاقوا لہ التبعی السبکی وابن الحاجب
فی المختصر وافرہ القاضی عضد فی شرحہ وقیل الفعل ہو فعل الضد کما نص
علیہ البیضاوی فی المنہاج وافرہ الاسنوی فی شرحہ حیث قال
المطلوب بالنہی ہو الذی تعلق النہی بہ انما ہو فعل ضد النہی عنہ فاذا قال لا
تتحرك معناه اسکن وعند ابی ہاشم والغزالی ہوان لا یفعل وهو عدم احركة
فی ہذا المثال انتہی عنہ ابی ہاشم والغزالی المتکلف بہ فی النہی الانتقار
عدم الفعل لا الفعل وذكر المحلی فی شرح جمیع الجوامع فاذا قیل لا تحرك فالمطلوب
منہ علی الاول الانتہار عن التحرك الحاصل بفعل ضده وعلی الثاني فعل
ضده یعنی اسكون وعلی الثالث انتقار التحرك ولما کان النزاع یرجع الی
ان عدمہ یصلح لتعلق التکلیف ام لا وکان مبنیاً ان عدمہ مقدور ام لا
اراد ان یمین ہذا المعنی بحیث تنكشف المسئلة انکشافاً تاماً فقال لا نزاع
لاحد فی عدم الفعل لعدم المشیئة اذ علۃ وجود الفعل ہی المشیئة عدم
المشیئة علۃ عدم الفعل فان علۃ عدمہ عدم علۃ الوجود والمشیئة

لہذا اذا انتقل
من الفعل فی النہی الی فعل
العدم فی النہی کان انتقار
علا تخیل
فہذا تخیل انتقار
العدم عنہم ہو
العدم انتقار

من علل الوجود فعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا العدم لا يصلح ان يكون مناسبا
للتكليف والثواب فلا نزاع فيه بطل النزاع في عدم الفعل للمشية
وهو اى هذا العدم الذى يتحقق به الامتنال فى الفهم ويترتب عليه
اى على هذا الامتنال لنواب فنحن نقول ان العدم ليس محل التكليف
لانه لا يتعلق به اى بالعدم المشية بالذات لانها اى المشية تقتض
الشبيهة اى كون متعلقها شيئا وجوديا والعدم من حيث هو هو اى
عدم لا يثنى محض فلا سبيل اليه اى الى العدم لا يتعلقها
اى المشية بما هو وسيلة اليه اى الى العدم وهو اى الوسيلة
الكف عنه اى كف النفس عن فعل والعزم على التمسك ومحل
التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشية بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
هى الكف متعلق المشية معنى مقدورية العدم وهو ايضا معنى ان
اشها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان باستمرار الكف الذى
هو الوسيلة يستمر العدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر العدم والا اى وان لم
يكن المعنى ما ذكر فلا تقع مقدورية العدم واستمراره بالقدرة لان العدم
من الازل بانتقار علة الوجود فالعدم اصلا ثابت قبل القدرة غير داخل
تحت القدرة فلا معنى لمقدورية العدم واستمراره اى استمرار
العدم استمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة اذ ما يتحقق بعلة يتحقق
باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدورية فلا معنى
لقولهم اثر المقدورية استمرار العدم ولهذا اى لاجل ان العدم لا يكون

[illegible][illegible]

الا باتقار مشية الوجود والمشيئة انما يتخلق بالكف عرفوها اي عرفوا القدرة
 بان شاء فعل وان شاء ترك اي كف ففزعوا الترك الذي هو
 الفعل على المشية دون ان عرفوها بان شاء فعل وان شاء لم يفعل
 فلم يفزعوا لعدم على المشية او عرفوها بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففزعوا لعدم على عدم المشية قال القاضي عسقلاني في شرح المحقق في
 طرف الحق اثر انه لم يشأ فلم يفعل انتهى قال التفتازاني في شرح الشرح ما حاصله
 انما لا نفى القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشأ لم يفعل
 فيحصل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل
 مما يصح ترتبه على المشية ويخرج العدميات التي ليست كذلك انتهى وقال
 الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق قول فيه بحث اما اولاً فلان كلام
 رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتخلق به المشية وليس كذلك بل عدم الفعل
 قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على عدم ارادة الوجود على ما هو مصرح
 في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير منسوب الى
 الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة اثبتوا
 هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس بمعنى اللاحقة
 ولا ينافي الايجاب فالاصوب ان يقال انما لا نفى القادر بالذات ان شاء
 فعل وجود الفعل وان شاء او لم يشأ فعل عدم الفعل بل بالذات يصح
 منه الفعل بان شاء وفعل وجوده ويصح منه الترك بان شاء او لم يشأ
 لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابهري في حاشية

شرح المختصر تفسير القول القاضى عضد لم يشأ فلم يفعل اى لم يشأ لفعل
 وشأر عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه اذ لا يخفى في كون عدم اثر المحجب وان
 لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم
 يفعل وليس اثر القدرة بالاتفاق انتى وقال الفاضل ميرزا جان واما ما قيل
 عليه من انه لا يخفى في كون عدم اثر المحجب انه لم يشأ فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
 بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعل فيخرج
 ما لم يفعله الموجب بالذات واحاصل انه جعل عدم الفعل مستندا الى عدم المشية
 التى كان وجودها علة لوجود الفعل فلا غبار ولا حجب من هذا الفاعل المستعرض
 انه لم يتنبه بقوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث ذكره
 قيد الترتيب لعدم على عدم المشية لدفع هذا الوهم فتدبر انتى قبيل في
 حاشية شرح المختصر ميرزا جان في الرد على كون الكلف مطلوباً في النسي
 بانه لو كان المطلوب في النسي هو الكلف فحين الغفلة عن الفعل احرام النسي
 عنه بان لا يعرف العبد المكلف الزنا مثلاً يلزم فوات الواجب هو الكلف
 اذ لا كف حين الغفلة فيعاقب او يذم تبرك الواجب مع انه ليس كذلك عند
 احد قلنا في جوابه موافقاً لما اجاب به الفاضل ميرزا جان ان وجوب كل
 واجب مقيد بالشعور اذ لا تكليف للغافل فحين الغفلة غيب مكلف به فلا
 وجوب ولا عتاب وبعد الشعور يجب العزم على الترك والاى
 وان لم يوجب العزم يعاقب على تركه بناء على عدم مرايتان بل المقدور
 وهو العزم الواجب عليه والحاصل اى حاصل هذا البحث ان الامتثال

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون الا بالاثبات بالمقدور اى بفعل المقدور
وهو اى المقدور بالفعل في الامر والكف في النفي واما عدم الامتنثال
الموجب للعصيان فيكون لعدم اتيان المقدور كما في ترك الواجب
فان عدم الامتنثال فيه لعدم اتيان الواجب المقدور الذي كان المكلف
قادرا عليه و يكون عدم الامتنثال تارة لفعل المقدور اذا كان المقدور
شرا وعدمه خيرا كما في فعل الحرام واما عدم المقدور بالذات
فلعدمه اى لكون هذا العدم عدما لا يدخل له اى لهذا العدم في
شئ من الثواب والعقاب والامتنثال وعدمه واذا امتد هذا فلا يرد ما قيل
في حاشية شرح المختصر سراجان لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم
يبت تبالا ثم في ترك الواجب اى عدم اتيانه الا بالكف عنه
اى عن الواجب العزم على تركه فيلزم ان لا ياتى من ترك الواجب بالكف
نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم فعل وبين عدم ترتب
الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم اتيان
المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدورا
والمعتزلة القائلون بكون التكليف في المنى بالعدم لا بالفعل منهم ابو ماشم
قالوا استدلوا على قواهم ان من دعى الى الزنا فلم يفعل الزنا يمدح
عند المعتزلة على انه لم يزن من غير ان يخطئ ببال العقلاء او ببال
المنهجين الى الزنا فعل المضد اى ضد الزنا حتى يذب المدح اى
فعل المضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا ممنوع

فان العدم ليس في وسعه فلا يمدح عليه بل المدح انما هو على الكف
 عنه اے عن الزنا واكف فعل الضد هذا اى خذوا مسئلة
 نسب الے ابى الحسن الاشعري ان لا تكليف قبل الفعل
 بل مع الفعل و اشار بقوله نسب الے انه لم يثبت عن الاشعري نقلاً
 وعمل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بالقدرة
 وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطاً
 و الحال انه يلزم منه نفى تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
 لم يوجب في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به وهو ينفى
 و ايضا يلزم منه نفى الامتنان فانه اے الامتنان باختيار الفعل
 بعد العلم بالتكليف بان يعلم المأمور و لا انه مكلف بهذا الفعل ثم اختاره
 بعد ذلك فامتنان و مع ذلك اے كون هذا المذهب المنسوب الى
 الاشعري غلطاً بالضرورة قد تبعه اى هذا المذهب جماعة من الناس
 منهم اے من تلك الجماعة صاحب المنهاج موافق لما قاله الامام
 في الحصول من انه ذهب اصحابنا الے ان الشخص امتا يصير مأموراً
 بالفعل عند سماعه من الله و المأمور قبل ذلك ليس امراً بل هو اعلام له بانه
 في الزمان الثاني مستصير مأموراً و وافق الاشعري في ذلك النجار
 من المعتزلة و محمد بن عيسى و ابن الراوندي و ابو عيسى الوراق و ذكر الاسنوي
 في شرح المنهاج و هو مشكل من وجوه احدها انه لو دعى الے سبب
 التكليف فانه يقول لا افضل حتمه اكلف ولا اكلف حتمه افضل الثاني

ان جعلهم السابق اعلا ما يلزمه دخول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان يخص
 لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه امرا يصير مأمورا عند
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر ورح فيكون الاخبار بحصول الامر
 غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد نصوا على ان الامور يجب ان يعلم كونه
 مأمورا قبل المباشرة فهذا العلم كان مطابقا فهو مأمور قبلها وان لم يكن
 مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره صرحوا
 بان الاشعري لم ينص على جواز تكليف بالايطاق وانما اخذ من قاعدتين
 احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان التكليف قبل
 الفعل فعلت ان المذكور هنا عكس مذهب الاشعري الخامس ان الامام
 في الحصول لما قرر جواز التكليف بالايطاق استدل عليه بوجوه منها ان
 التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل
 الفعل وذلك تكليف بالايطاق وذكر نحوه في المنتخب وهو مناقض لما ذكره
 بهننا قال العترة في شرح الحصول وهذه المسئلة من اغرض
 مسائل اصول الفقه والله در الاقدام اى امام الحسين حيث
 قال في البرهان والذباب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه
 اى هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامام في كتابه الاحكام التكليف
 ثابت قبله اى قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
 ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه وهو
 محال لا نأقول لا يخرج بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشاغل والالام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك علي امام الحرمين فانه قال ومن النصف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد يجاب بان التكليف الذي
اشتبنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان يكون
تكليفاً بما لا قدرة للمكلف عليه بل التكليف في الحال اي قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال اي حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به ان كان بنفس الفعل فالتكليف به محال
في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من اشتناع التكليف بالفعل قبل التلبس به اشتناع
التكليف بالايقاع لان الغرض انه هو وان كان الايقاع غير فعل فيعود النظام الى
هذا الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به بل وقوع التكليف به حال وقوعه وقبله فان كان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى وان كان قبله
فيلزم ان يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فان متاوا
التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع فننقل الكلام اليه ويؤدي الى التسلسل
او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى قال السنو
في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف في الحال
بالايقاع في ثانی الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
والمكلف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
وتيفض هذه المسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة فقال

اذ قال اسید عبده صم غدا قال امر متحقق في الحال بشرط بقاء المأمور
 قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد سيموت غدا قبل ان يصح
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم عدا بشرط حيوة فيه خلافت قطع التعلق
 بالبكر والغزالي يجازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اوضح بهذه
 المسئلة انه يصح ان يؤمر الآن بالفعل في ثاني الحال فينقطع التكليف بعد
 اى بعد فعل اتفاقا وانما النزاع في بقاء التكليف حال الفعل بل هو
 اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل لا يتقطع قال به
 اى بقاء التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري وهو اى
 ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل باطل لانه اى
 هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق حين وجود المطلوب
 وهو اى بقاء الطلب حين وجود المطلوب كما تنبى انه باطل لان
 الطلب يتبدل بغيره عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب كيف يبقى الطلب
 هذا ما خود مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان اراد تجنيز التكليف
 باق في تكليف باي جاد الموجود وهو محال لعدم صحته الاتيلاء فتنتفى فائدة التكليف
 انتفى وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان تجنيز التكليف باق بعد
 فلو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه تكليف باي جاد الموجود وهو محال ولانه
 تنتنى فائدة التكليف وهو الاتيلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك
 واما عند تحقق الفعل فلا انتفى وقال القناراني في شرح اشروح واما
 ما ذكر في امتناع بقاء تجنيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف

هذا قول القناراني
 من انه قد سئل
 بان التكليف باق في وقت
 التكليف بان التكليف
 لا يبادر للموجود وهو محال
 فلو كان كذلك لكان
 التكليف باق في وقت
 حدوث الفعل وهو محال
 لان التكليف باق في وقت
 حدوث الفعل وهو محال
 لان التكليف باق في وقت
 حدوث الفعل وهو محال

بایجاد الموجود و ہو محال فمغلطه فان المحال ایجاد الموجود بوجود سابق
 لا بوجود محال بهذا الایجاد انتہی واجب الاہری فی حاشیہ شرح
 المختصر ما اور دہ التفات زانی بقولہ ضمیر ہو عائد الی التکلیف ای طلب ایجاد
 ما ہو موجود ممتنع لان الطلب یتدعی عدم المطلوب کما مر لا الی الایجاد لیرد علیہ
 ان ایجاد الموجود انما یکون محالاً لو کان التأثير سابقاً علی الاثر کما ہونہ ذہب المعتزلہ
 اما اذا کان التأثير عین الاثر فی الخارج او مقرونالہ فلا کما صرح بہ فی الموقف
 انتہی واجب الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر عنہ بقولہ قول
 جعل ضمیر ہونی قولہ و ہو محال راجعاً الی الایجاد و لک ان ترجمہ الے
 التکلیف و وجہہ ان التکلیف طلب و الطلب یتدعی مطلوباً غیر حاصل وقت
 الطلب علی ما سبق فطلب ایجاد الموجود حسین الطلب محال و انکان وجود
 بهذا الایجاد و یکن راجعہ الے ایجاد الموجود و توہمہ بان یقال لو کان
 التکلیف باقی عند وجود الفعل و حدوثہ و ہو یتدعی مطلوباً غیر حاصل عند
 الطلب فان التکلیف المقارن لزمان وجود الفعل تکلیف بایجاد ما قد وجد
 قبل ہذا الایجاد و ہو زمان التکلیف و الطلب فظہر ان ما اور دہ رحمہ اللہ
 بالغلطہ ناشیۃ مما ذکر الشارح المحقق فقہر انتہی و انت تعلم ان ایراد
 التفات زانی علی کلام الشارح رحمہ اللہ فی کلام الشارح رحمہ اللہ لا
 احتمال لان یرجع ضمیر ہونی قولہ ہو محال الے التکلیف بل ایجاد الموجود
 متعین للمرجع و ذکر الفاضل میرزا جان فی حاشیہ شرح المختصر و
 اما یقال تصح ما قال بہ الاشعری من بقاء التکلیف حال حدوث الفعل

ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث هو
مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يحدث شيئا فشيئا على
التدرج والمحصىل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته اسـ
مقارنة التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب الموجود
لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير فمالم يوجد الجزء الاخير لم يوجد
المجموع فمع انه اى ان هذا القول لا يتم فى الانبيات وهى الامور
الموجودة فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم اصلا فانما لا
يحدث شيئا فشيئا فليس لما الا ان الحدوث فلو بقى التكليف حال حدوثه
يلزم طلب الموجود فلا يتم قول الاشعرى الا فى امور لا تكون انبيات صرفة
فاسد فسادا ظاهرا لان الفعل اذا كان مستمدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء
كان الطلب المتعلق به اسـ بذلك الفعل محللا الى الاجزاء بحسب
اجزاء الفعل وكل جزء من الطلب باجزاء من الفعل فيتعلق جزء
من الطلب بجزء من الفعل وكل جزء منه اسـ من الفعل مسبق
بجزء من الطلب فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء
من الفعل واما الطلب المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزء الاخير ولا يكون
مقارنا لحدوثه الذى هو فى ان حدوث المجموع وينبغى ان يعلم ان قوله
فمع انه لا يتم فى الانبيات مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا جان و
ليس من كلامه والاشاعة انه ايهون اسـ بقاء التكليف حال حدوث
الفعل قالوا فى الاستدلال على انه بهم الفعل مقدور متعلق

به القدرة حينئذ لا يحدوث الفعل لانه اى لان الفعل اثر
القدرة واذا كان الفعل اثر للقدرة فتكون القدرة متعلقة به وهو معنى
كونه مقدورا واذا كان الفعل مقدورا فيصح التكليف به اى بالفعل حين
حدوث الفعل اذ لا مانع عن صحة التكليف بالفعل الا عدم القدرة
على الفعل وقد انتفى المانع حين حدوثه وهو عدم القدرة عليه لكونه
مقدورا تيسر قلنا في رد هذا الاستدلال لا نسلم انه اى بالفعل
اثرها اى اثر القدرة فانه اى الشأن لا تاثير للقدرة
الحادثة في الفعل عند كراهي عند الاشاعرة بخلاف المعتزلة فان
القدرة اتحادية عندهم مؤثرة في فعل العبد واذا لم يكن بالفعل اثر للقدرة
لم يكن مستدرا ولو سلم ان بالفعل اثر للقدرة بنا على التأثير الصور
المتوهم عند الاشاعرة فلا نسلم انه اى كون الفعل اثر للقدرة يستلزم
المقدورية اى مقدورية الفعل حين حدوثه فانه اى فان
الفعل يجب بالاختيار لان الشيء مالم يجب لم يوجب فاذا وجد بالفعل
يكون واجبا والواجب لا يكون مقدورا ولو سلم كون الفعل اثر
للقدرة واستلزم كونه اثر للقدرة للمقدورية فلا نسلم ان المقدور
يصح التكليف به ولا مانع من صحة التكليف بالذلك اى عدم
القدرة بسبب المانع من صحة التكليف لزوم طلب المطلوب الموجود
مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة و
اکثر اهل الاهوراء لكن تلك القدرة موجودة قبل الفعل عندنا اى

لا بد من ذلك لان
عدم القدرة لا يوجب
عدم القدرة لا يوجب
لا يكون التكليف
الفعل عند كراهي
القدرة عند كراهي
تعلق المانع
في ان المانع
في ان المانع
لا بد من ذلك لان
عدم القدرة لا يوجب
عدم القدرة لا يوجب
لا يكون التكليف
الفعل عند كراهي
القدرة عند كراهي
تعلق المانع
في ان المانع
في ان المانع

عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة امام الحسين في
 الشامل والامام محمد الدين في معالم اصول الدين والتفاضل عند
 في المواقف لكن المراد من المعتزلة اكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
 المواقف وموجودة معه اى مع الفعل لا قبل الفعل عند الاشعرية
 والدليل لنا اى للماتريدية اولا انها اى القدرة شرط الفعل اختيارا
 اى شرط الفعل الاختيارى وهو اى الشرط لوجود قبل المشروط
 بالزمان فالقدرة قبله تدبى لعله اشارة الى ان تقدم الشرط على المشروط
 انما هو تقدم بالطبع لا بالزمان فلا ينافى المعية الزمانية التى هي مذهب الاشعرية
 وقال استاذ الاستاذ في الشرح لعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
 ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
 وان المراد يجب تاخره صريحا عن ارادة المريد ولذا امتنعوا من ان يكون معلول
 المختار قديما والدليل لنا ثانيا ان القدرة على الفعل لو كانت معه
 اى مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان
 قبله اى قبل الايمان حين الكفر لانه اى الايمان غير مقدور له
 اى الكافر في تلك الحالة اى في حالة الكفر لان القدرة مع الفعل فلا يكون
 القدرة على الايمان الا مع الايمان ولا ايمان في حالة الكفر واذا كان الايمان
 غير متدور للكافر لا يكلف به اذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف الكافر
 بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس
 مقدور له اذ لا مانع من التكليف بهذا المخلوق سوى كونه غير مقدور وقد

لقد قدور به
 كذا في قولهم
 اختيارا لوجود
 ولا القدرة
 ان كون
 يثبت
 ففعل
 عدم كون
 القدرة
 فعل
 زعمنا
 من
 لا فخرج
 بحقيقة
 اختيارا
 فعل
 اذ قدور
 واللازم
 كذا في قولهم
 فبما

فرضنا انه لا يصلح ما لنا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اے عند الاشاعة ان يكون هو اے
 الفعل نفسه متعلقا للقدر او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدر
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا بقدر الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق بقدر الكافر القبة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير متقدور له اصلا لان نفسه ولا ضده فلما
 يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المقت
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز
 تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اے الماتريديه كالساكن
 اى نظرا اے امكان الايمان منه عندنا كما امكان الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم تتحقق الحركة بينهما بفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحالة ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

فرضنا انه لا يصلح ما لنا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اے عند الاشاعة ان يكون هو اے
 الفعل نفسه متعلقا للقدر او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدر
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا بقدر الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق بقدر الكافر القبة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير متقدور له اصلا لان نفسه ولا ضده فلما
 يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المقت
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز
 تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اے الماتريديه كالساكن
 اى نظرا اے امكان الايمان منه عندنا كما امكان الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم تتحقق الحركة بينهما بفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحالة ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

فرضنا انه لا يصلح ما لنا واجيب عن هذا الدليل من جانب الاشاعة بان
 شرط التكليف عندنا اے عند الاشاعة ان يكون هو اے
 الفعل نفسه متعلقا للقدر او يكون ضده اى ضد الفعل متعلقا للقدر
 ففي تكليف الكافر بالايان وان لم يكن الايمان نفسه متعلقا بقدر الكافر
 لكن ضد الايمان الذى هو الكفر متعلق بقدر الكافر القبة فوجب بشرط التكليف
 بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه غير متقدور له اصلا لان نفسه ولا ضده فلما
 يجوز التكليف به كذا في المواقف اقول في رد ما اجاب به صاحب المقت
 بان الايمان من الكافر ليس كخلق الجواهر من العبد اتفاقا
 بين الماتريديه والاشاعرة حتى لو جوز تكليف الكافر بالايمان لزم جواز
 تكليف العبد بخلق الجواهر بل الكافر عندنا اے الماتريديه كالساكن
 اى نظرا اے امكان الايمان منه عندنا كما امكان الحركة من الساكن و
 عندهم اى عند الاشاعرة كالمقيد نظرا الى عدم امكان الايمان منه
 لعدم امكان الحركة من المقيد ولما كان الساكن والمقيد كلاهما قادرين على
 الحركة ولكن لم تتحقق الحركة بينهما بفعل لما منع وان كان المانع في الاول عدم
 الارادة وفي الثاني القيد والكافر عند الاشاعرة ليس بقادر على الايمان
 اصلا فحالة ليس كحال المقيد اضرب عن ذلك قال لا اى ليس بكافر
 عند الماتريديه كالساكن لان الكافر وان كان قادرا على الايمان عندنا كمن
 المانع وهو الكفر غير مرتفع عنه بخلاف الساكن فانه قادر على الحركة والمانع
 عن الحركة مرتفع عنه وعند الاشاعرة كالمقيد لان الكافر عندهم غير قادر على الايمان

على التكليف بالاطلاق قلنا في رد هذا الدليل بانه منقوض بقوله
 البارى تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور والا اى وان
 لم يكن منقوضا بقدرة البارى ولم تكن قدرة البارى ثابتة في الازل بدون
 المقدور بل مع المقدور لنم قدم العالم لان المقدور هو العالم فلا يقال
 ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور تتعلق بالضرب بالمضروب بل الصواب ان
 يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور والايضا وله فلا يستدعى
 وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه علم ان معنى
 القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل مثل الفعل وقالوا فما الاستدلال
 ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا يبقى زمانين
 كما هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة والنظام والحجوى
 من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض
 سوى الازمنة والحركات والاصوات والوجوه على الجبائى وابنا لوانهديل
 ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات فلو
 تقدمت القدرة على الفعل المقدور لعلمت عند حدوث الفعل
 المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجدت عند حدوث
 الفعل بغير زمانين فاذا اعدمت القدرة عند حدوث الفعل المقدور فلم يتحقق
 القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل هكذا قرره امام الحرمين فى البرهان الشامل
 قلنا فى رد هذا الدليل باننا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين اذ لم تقم عليه دليل
 نتمتع عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانين لكن الذى

يقول به لا يقول بزواله لانه بدل بل بحقيقة اشأله فالشرط للمتعلق بفعل
 التقدور والتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى متواردة الامثال ونوع
 لا نستخدم بتقديمها لمقارنتها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال
 ثالثا لا يمكن الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم اشئ على نفسه فلا
 يكون الفعل مقدورا قبله فاذن ليست القدرة قبل الفعل وهو اى
 هذا الدليل فاسد كما ترى لانه منقوض بقدرة البارئ تعالى وايضا وصف
 القسمية على نفسه ممتنع بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل
 زمان وجوده في غير مستحيل بل ضرورى والا يلزم الانقلاب من الامكان الى
 الامتناع والانقلاب ممتنع كذا في شرح استاذ الاستاذ وغيره من اشروح
فرع **مسألة** القدرة الواحدة للعبد تتعلق عندنا وعند اكثر المتكلمين
 بالامور المتضادة كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد
 متضادة كانت او غير متضادة خلافا للهيم اى للاشعري واكثر اصحابه فان
 القدرة عندهم لا تتعلق بالامور المتضادة مطلقا لامعابان تكون نسبة القدرة
 الى الضدين سواء ولا بد لابان تتعلق اولا بالضد ثم بغيره على ان القدرة
 عندهم مع الفعل ولازمه له لا قبل الفعل ولا تختلف بينهما فلو تعلقت بالضدين
 معا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت
 بالضدين بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالضد الموجود اولا على المقدور الذي
 تعلقت به آخر بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا
 متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل بل القدرة الواحدة لا

له قدرة واحدة
 وشأنه ان يكون
 ربه تعالى الضدين
 سواء ولا بد لابان
 يتعلق اولا
 بالضد ثم بغيره
 على ان القدرة
 عندهم مع الفعل
 ولازمه له لا قبل
 الفعل ولا تختلف
 بينهما فلو تعلقت
 بالضدين معا لزم
 اجتماع الضدين

تعلق الابدقود واحد ذك لا منها مع المقدور ولا شك ان ما نجد عند صدور
احد المقدورين منا مغاير لما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريدية واكثر المعتزلة
فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقها
بجميع مقدرات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول ابى هاشم من المعتزلة
مترود ترد افاشقا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاتفاق
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدراتها
من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة من قدرة
القلب قدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى
وقال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بمتعلقاتها
التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات
الآخر لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب
لعدم الآلات المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال مرة
رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها معادون القدرة العضوية فانها تتعلق
بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندى من المعتزلة
وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة الاحادية بالفذين بدلا لاسمها وجمعت المعتزلة
على ان القدرة الواحدة تتعلق بالتمثلات من جنس واحد من المقدورات على
تقابيل الازمنة والافات مع اتقاهم باسرها على انه لا يقع بتلك القدرة
الواحدة مثلكان في محل واحد في وقت واحد وفق الامام الرازى في المباحث
المشرقية بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجميع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة

القوة المستجمعة بشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق
 بالقيدين والمعتزلين والاداء بالقدر مجرى القوة فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
 وتعلقها بالامور المتضادة وقد يقال هذا الذي ذكره الامام الرازي للتوفيق بين
 المذهبين لا يوافق مذهب الشيخ الاشعري فان القدرة احدى احواله عند غير ماثرة
 فكيف يصح ان يحل مذهب على انه اراد بالقوة القوة المستجمعة بشرائط التأثير الا ان
 يقال المراد بشرائط التأثير الشرائط التي حبرت العادة بوجود الفعل المقدر
 عنده **مسئلة** قسم الحنفية القدرة المشروطة في التكليف
 الى **ممكنة** بصيغة اسم الفاعل من التمكن مفسرة بسلامة الآلات
 وصحة الاسباب وهو اعم من التمكن بسلامة والصحة تفسير
 باللازم لان القدرة الممكنة ادنى ما يمكن به المأمور من اداء المأمور به
 بدنيا كان او ماليا من غير حرج غالبا ويلزمه سلامة الآلات وصحة الاسباب
 وانما قيدنا بقولنا من غير حرج غالبا تبعا لصدور الشريعة في التوضيح لانهم
 جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يمكن من اداء
 الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثير لكن لا يمكن منه بدوهما الا
 بحرج عظيم في الغالب المصنف في الحاشية انه لا حاجة اليه ليجوز ان يحل
 التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي لعدم تقرر
 بعض الصوم في السفر والى **فيسئل** في بصيغة اسم فاعل من التفسير
 فافصلة اى زائدة عليها اى الممكنة لزيادة صحة اسباب اليسر فيها
 على الصحة والسلامة اللتان هما في الممكنة فضلا منه تعالى على العباد

لقد ورد في نسخة
 لا يمكن ان يكون
 في اداء المأمور به
 كان اداء المأمور به
 سلامة الآلات وصحة
 الاسباب لانه مما
 يوجد في وقت الحاجة
 في نفس الاطراف
 نعم كان المصنف
 الزاد والراحلة
 مع ان يمكن
 زاده في وقت
 حج غالبا ولكن
 يمكن على العادي في
 جنس المكلفين وقدرة
 بعض على المشي
 بعض في السفر

بالیسر حصول السہولۃ فی الاداء باشتراطها ولہذا شرطت فی اکثر الواجبات
 المالۃ للابدنیۃ لان اداءہا اشق علی نفس من البدنیۃ اذا لمال محبوب
 النفس فی حق العامۃ ومفارقة المحبوب بالاختیار امر شاق والاوی
 ای القدرۃ الممکنۃ انکااز الفعل بجا ای ہبذہ القدرۃ مع العزم ای مع
 ارادۃ الفعل غالباً علی النطن کو قت الصلوۃ قبل التفتیق فالواجب علی
 القادر الاداء للفعل الواجب المشروط ہبذہ القدرۃ عیناً ای عین ذلک
 الفعل لا خلفہ فان فات الاداء بلا تقصیر بان نام عن الصلوۃ مثلاً او
 نسیہا حتی انقضى وقت اداءہ لم یاتر ووجب القضاء انکان لہ ای لہذا
 الواجب خلفہ والا ای وان ثم یکن لہ خلف کصلوۃ العیدین مثلاً فلا قضاء
 ولا اثر وان قصص بتقویت الواجب بان جار وقت الصلوۃ مثلاً ولم
 یؤدہ بعد اسن غیر نوم ولا نسیان مع التذکرۃ اشتم ہذا القادر مطلقاً سوا رکان
 لہذا الواجب خلفہ او لا یمجب القضاء مع الاثم انکان لہ خلف وان لم یکن
 الفعل بہا مع العزم غالباً علی النطن وجب الاداء للفعل لا بعینہ بل لیتنا
 القضاء ای لیظهر الوجوب فی القضاء فانه مندرع وجوب الاداء عند
 المحققین کذا فی التقریر کمال اہلیۃ فی الجزء الاخیر من الوقت بحیث لا
 یسح اداء الواجب کاسلام الکافر وطہارۃ الخائف وبلوغ الصغیر فی الجزء
 الاخیر من وقت الصلوۃ بحیث لا یسح اداءہ فالصلوۃ واجبۃ علیہم لا الاداء
 بل القضاء ونہا مذہب جمہور احنفیۃ خلا فالنفس فانه یقول ان قضاء
 الصلوۃ لیس بواجبۃ علیہم فلا وجوب للاداء علیہم عندہ لا اعتبارہ

اى لا اعتبار زفر في جوب القضاء الالهية قد رعا يحتمل الاداء اى فى
 مقدار الوقت الذى يحتمل الاداء فحذفت الاداء فيه يجب القضاء عنده و
 فى التحسين لابن الهمام استدلالا على مذهب جمهور الحنفية وردا على زفر
 لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد للوقت بايقاف الله تعالى الشمس
 يعنى لا قطع بان ذلك الجزء الذى تثبت فيه الالهية آخر الاجزاء بل كل جزء
 يتوهم معه انه ليس آخر افاى جزء كان منه سلامة آلات يفعل يجب عنده
 التسليم اقول رد المادنى التحرير يلزم مما فى التحرير ان لا يقسم بالتضييق اى
 يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد وحال انه قد يقسم التضييق
 بوصول الشمس الى قريب من الاقبح بالضرورة كما هو ظاهر على اكل فعدم
 استطاع التضييق باطل والا يلزم اجتماع التقيضين وبطلان اللازم يلزم بطلان
 الملزوم والى كفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتضييق وتمنع الضرورة فامسى
 يعمل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية ان كانت على ما يراه الفلاسفة
 فالقطع بالاخير والتضييق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام شمس بالامتداد
 فى الاوقات على ما ثبت عندهم بالدلائل المذكورة فى الهية والافهم
 يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائما على نسق واحد لا بالعقل ولا بالشرع
 بل العقل يجوز السكون وبطور الحركة فى كل لحظة وايضا اقول فى الرد الاثني
 اما بازدياد الاجزاء فينتسح الوقت حينئذ ولا نزاع فيه اى فى
 اتساع الوقت بل النزاع فى التضييق اذ الكلام فى الجزء الاخير على تقدير
 الازدياد لم يبق الاخير اخيرا او الاستدوا بالمد والبسط فى الجزء الاخير

تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتيب القضاء اعلى نفس الوجوب
 لاعلى وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة وحاصله على ما ذكره
 نظام الملة والدين في اشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب وهو لا يقتضي
 القدرة كما في النائم والمنعنى عليه فالجبر الاخير فيه تجب الصلوة باصل
 الوجوب واذا لم تحصل تنقل الحكم الى القضاء او على وجوب جزئ من الاداء
 كما في النفل اذا فسد لان النفل بعد الافساد انما وجب قضاءه صيانة لما
 وجب عليه بعد اشروع وهو الجزر المؤدى وكذا في الجزر الاحسير من الوقت
 وان لم يحجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سعة لكن يحجب فيه جبر من
 الواجب واذا لم يات بجزر من الواجب فيجب عليه القضاء اداء الحق ما
 وجب الا ان الوجوب في النفل بالاشروع وهما قبله فتدبر لعله
 اشارة الى انه لا دليل على وجوب جبر من الواجب لان الشرع
 انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة التي تجب
 يسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتقيد بها اى بهذه
 القدرة الوجوب ويشترط بقاؤه هذه القدرة بقاؤه الواجب فما دامت القدرة
 باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط الواجب عن الزمة ولم
 يبق واجب بخلاف الممكنة اذ لغوايتها لا يسقط الواجب عن الزمة فان فعل
 سقط الاثم وان لم يعتد راصلا بقية الزمة مشغولة ولو اخذ في الآخر
 ولذا حكموا ببقاؤه الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا
 تنقط صدقة الفطر لغوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة او لا

اعتناء الامن الغنى كذا في شرح أستاذ الاستاذ وذكر التقارز اني في
 التلويح ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن من الفعل واحداً كانت شرطاً
 محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاء البقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود بشرط
 الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في التكاح شرطاً للانقار
 دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
 الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يحجب بمجرد القدرة الممكنة تكن بصفة
 العسر فاشترط فيه القدرة الميسرة ووجه بصفة اليسر في شرط دوامها نظراً الى معنى
 العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
 الميسرة والواجب لا يتجنى بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة
 فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
 الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى
 كالنكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المؤدى في الزكوة
 شيء قليل من كسب لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين مرة بعد الحول
 ولهذا اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة سقط وجوب الزكوة بالهلاك
 اى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد
 الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يمتنع الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً
 للشافعي واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان
 قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجة او يلقية في البحر قد تهفت
 القدرة الميسرة فينبغي ان لا يحجب الضمان فجاوبه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما

اعلم ان التقارز في
 على الاستاذ وجب
 الغنى فان كان
 قدر في الزكوة
 قبيل القدرة الميسرة
 بالقدرة الميسرة
 المشايخ في نظر الفقهاء
 انهم في هذا

فأت عنة الصلوة مثلاً فترك قضاءها إلى آخر وقت الحموية بلا عذر بناه على
 ان القضاء موسع ينبغي ان لا ياثم لان الوقت الآخر وقت فيبقى لا يفسد العمل
 فيه فقد فاتت القدرة فالقضاء غير واجب وترك غير الواجب لا يفضي
 إلى الاثم وقد جمعوا على التاثير اي تأثيم التارك للقضاء بعد
 ما فات عنة الاداء ولا يخفى عليك ان القدرة الممكنة للقضاء عند الشاطين
 ليست بشرط للقضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض اوقاته وقد تحققت
 في صورة الترك بلا عذر فالتأثيم يتحقق بمرّة متجددة ثم كان يريد على عدم
 اشتراط القدرة للقضاء انه يفتى الى تكليف ما ليس في وسع العبد وقال
 الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها اجاب بقوله فيفضل لا يكلف الا الله بالاداء
 وقد خصصه بالاداء نصاً في قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها
 اخرج قضاء الصلوة كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
 فليصلها اذا ذكرها فان تلك النصوص شاملة للقادر وغيره اقول
 في رد هذا الدليل اذا وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير
 من الوقت بان صار اهل فيه فالاداء غير متدور له وعدم القدرة
 في القضاء بان مات قبل القضاء فالتأثيم لازم على مذاهب الحنفية و
 هو مشكل لعدم تقصير المكلف في الاداء لانه غير متدور له والتأثيم
 بترك الواجب انما يتفرع على التقصير وكون تأخير القضاء جائزاً
 لان القضاء موسع ولا تأثيم بالجائز ويقال في توجب الاثم مدار
 الاثم على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فهم المعترض نفى

الحق في النصوص
 ان قضاء الصلوة
 تعالى في قوله
 قضاء الصلوة
 تأثم من عدمه
 في الاداء
 في الاداء
 وكان تأثم من عدمه
 لا بد من وجوب الاداء
 على ما في النصوص
 الوجوب من وجوب الاداء
 قال في رد هذا الدليل

الحكم المكلف ما
يقدر المكلف نفساً يتوقف
عليه الامتناع الا ان يكون
بدون نكف والالزام الالزام
وعدم تكليف الغافل
منه راجع
المداخلة

الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس الوجوب يتحقق وهو
قد ينفك عن وجوب الاداء والقدرة شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب
ولما كان نفس الوجوب يتحققا ومتقناه طلب لفعل في وقت ما ولم يتحقق لفعل
اشتم والمصنف اشار اليه في الحاشية بقوله وعلى هذا فالحق انفصال الوجوب
عن وجوب الاداء فتأمل انتبه وتقايل ان ينبع ان مدار الاشتم نفس الوجوب
بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اے الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه
بوجوب لفعل واما في بالتفسير لتلايتهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه ذلك
كذا في شرح نظام الملّة والدين مسئلة فهتم المكلف الخطاب
شرط التكليف فلا يجوز بتكليف الغافل كاسهائي والناثم والمجنون والسكران
وغيرهم عندنا اي عند الحنفية وكذلك عند المحققين من الشافعية والمالكية
وبه قال كل من منع التكليف بالمحال كما نص عليه القاضى عضد في شرح
المختصر والمراد بهم المكلف بصورة بان يتصور الخطاب قدرا يتوقف عليه الامتناع
لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والالزام الدور ولزم ان لم
يكن الكفار مكلفين كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح والابهرى في حاشية
شرح المختصر الزوم الدور فلان العلم بكونه مكلفاً انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفاً والافرض ان كونه مكلفاً يتوقف على العلم بانه مكلف فيوقف كل من

في المحكوم عليه وهو المكلف اے الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم عليه

العلم والمعلوم علی الآخر فی التحقق کذا ذکر الفاضل سیرزا جان فی حاشیة
 شرح المختصر واما لزوم عدم تکلیف الکفار فلان الکفار لا یصدقون بالخطاب کذا
 ذکر العلوی فی حاشیة شرح الشرح وقیل اشتراط الفهم للتکلیف متقوض بالتکلیف
 بمعرفة الله وتقدير النقص علی ما ذکره الامام ان التکلیف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى وادوا فلا جاز ان یکون مجردا
 بعد حصول الامتناع بتحصيل المحاصل فیکون واردا قبله وحینئذ فیستجیل الاطلاع
 علی هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحیل
 فقد کلف بشئی وهو غافل عنه واجیب عن هذا النقص فی حاصل تاج الدین
 الارموسی والمنهاج للبیضاوی بان وجوب معرفة الله مستثنی من هذا الاشتراط
 لقيام الدلیل علیه والمدعی فهم المكلف الخطاب شرط التکلیف الا فی اوّل
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى و ذکر انتقازانی فی شرح الشرح فعلی هذا
 اسی علی ارادة تصور الخطاب قدر ما یتوقف علیه الامتناع من فهم الخطاب
 لا التصدیق به لاحاجة الی استثناء التکلیف بالمعرفة لان تصور الخطاب یکین
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب عنه ابن التلمس فی نظم القرائی
 بان الامر بالمعرفة التفضیلیة یرد بعد المعرفة الاجمالیة ووافقنا فی الاشتراط
 بعض المجوزین لتکلیف المحال ایضا لان تکلیف المحال قد یکون لا ابتلا
 وهو معدوم ههنا نص علیه ابن الحاجب فی المختصر والقاضی عضد فی شرحه وفی البیج
 وافقنا اکثر المجوزین والمفهوم من کلام الامام فی الحصول والبیضاوی فی المنهاج
 ان العالمین یجوز التکلیف بالمحال جواز تکلیف الغافل لکن الاستدلال فی

شرح المنهاج تعقبها بانه ليس كذلك بل اذا قلنا يجوز ذلك فلا شئ ههنا
 قولان نقله ابن التلمسانى وغيره والدليل لنا ان التكليف بالفعل طلب
 الوقوع اى وقوع الفعل منه اى من المكلف امثالاً اى لابل
 وقوع الامتنال كما يراه مانع التكليف بالمحال او طلب الوقوع منه ابتداء
 اى لاجل الابتلاء بالجزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل التكليف
 بالمحال و هو اى طلب الوقوع امثالاً او ابتلاء عن لا شعور له به اى
 بالطلب محال لانه اى طلب الوقوع امثالاً او ابتلاء فرع العلم اى
 علم ذلك المطلوب لان طلب شئ من شخص هو لا يعلمه باطل ضرورة وطلب المحال
 محال على ما مر في المسئلة الاولى من الباب الثالث فتكليف بالافهم
 له يكون محالاً وذكر استاذ الاستاذ في الشرح وهذا لا ينتقض من قائل التكليف
 بالمحال لانه لا يسلم على ربه ان طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدلوا بهذا
 فالاولى ان يقال ان فائدة التكليف الابتلاء عندهم وهذا منتف من لا
 شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة قتال وفي قوله فتاى
 لعله اشارة الى منع حصر الفائدة عندهم فيه كما يشعر به كلام الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح الحق في قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان اللازم
 من الدليل المذكور ان التكليف اى تكليف من لا يفهم بشرط عدم الفهم
 اى عدم فهمه محال لا في زمان عدله اى عدم الفهم اذا الفهم في
 في زمان عدم الفهم ممكن لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم في زمان
 عدم فهمه تكليفاً بالمحال والمضى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم النعم اقول في جواب ما قيل بانه لما ثبت ان العلم بالخطاب الامر
وكذا بالفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
تصور الامتثال والابتداء فوجوده في وجود التكليف بدون اي بدون
العلم محال لانه وجود الشرط بدون اشرط وهو محال في المحال محال في جميع
الاقوات فالتكليف بدون النعم محال في وقت عدم النعم وان كان
النعم ممكنا في وقت عدمه لان استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة
النعم بل على فقدانه واستدلال في مختصر ابن الحاجب وتخريص ابن الهمام
وغيرهما بدليل مزيف على ان النعم شرط التكليف بانه لو صح تكليف
من لا ينعم لصح تكليف البهائم من الخيل والبغال والحمير وغيرها
اذ لا مانع عن التكليف يتدرو ويتخيل اي يتصور في البهائم الاعمى
الفهم وهو اي عدم النعم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط النعم
للتكليف قيل في شرح الشرح ان هذا اي عدم كون مانع يقدر في البهيمة
غير عدم النعم معلوم بالضرورة فلا يراد النعم بانه لا يجوز ان يكون بانتفاء شرط
آخر وهيل في حاشية ميرزا جان لتزيف هذا الاستدلال يمكن ان يقال
هذا ممنوع بل لعل لما يقع عن التكليف عدم اصل النعم او عدم استعداد الفهم
لانهم المكلف به ولا نزاع في اشتراطه اي في اشتراط اصل النعم واستعداده
ولا يوجد اصل الفهم واستعداده في البهائم بخلاف ذوى العقول فقياس
البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق اقول لا يصح انه لا نزاع في
اشتراطه بل فيه اي في اشتراطه نزاع ايضا فان المنازعين في اشتراط

[illegible]

انهم للتکلیف هم المجوزون للتکلیف بالمحال لا غیرهم وتکلیف من الاستعداد
 له ليس بابعد من التکلیف بالمحال فتم لا یمنعون عن تجویز تکلیف من الاستعداد له
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح هذا غیر داف فان هذا القدر لا یکف فی ثبوت
 النزاع بل لابد من نقل فان ظفر فلا دخل لکونهم مجیزین والا فلا وجه له بل
 الحق فی تزییف هذا الاستدلال علی رایهم ای علی رای المجوزین للتکلیف
 بالمحال منع بطلان التالی یعنی قوله یصح تکلیف البهائم باننا لانسم عدم
 صحة تکلیف البهائم فان تکلیف البهیمة بشئ ليس باعد من تکلیف
 الانسان بالجمع بین النقیضین واذ جوزوا هذا فلا یبعد عنهم ان یجوزوا ذلك
 قال استاذ الاستاذ فی الشرح واما علی ما هو الحق فی الواقع فلا مسأغ
 لمنع فان بطلان التالی ضروری وجمع علیه علی ما نقلوا انه لانزاع فیه قال
 اتقی السبک فی شرح المنهاج الحق الذی یرفضیه ذنبها ان من لا یفهم انکان
 لا قابلیة له کالبهائم فامتناع تکلیفه مجمع علیه علی ان عدم استعداد اسی
 استعداد انهم فی البهیمة مع تماثل الجواهر کلها انسانا کانت او بهیمة
 لان کلها مؤلفة من جواهر فردة لا غیر والروح ایضا جسم مؤلف منها عند اکثرهم
 لعدم ثبوت المجردات محل تأمل لانه لا قصور من جهة القابل کما عرفت وحکم
 الافراد المتماثلة واحد یعنی ان کل ما یصح علی واحد یصح علی الآخر فلما تحقق
 الاستعداد فی الانسان تحقق فی البهیمة وایضا مع ان کل شیء مخلوق لله
 تعالی اختیارا لا ایجابا محل تأمل فان الله تعالی قادر علی کل
 ممکن وهو علی کل شیء قدیر فهو قادر علی ان یجعل البهیمة فاهمة ففی البهیمة

استعداد الفهم فتأمل إشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة هو الاستعداد
 العادي لا الاستعداد الغير العادي فيجوز ان يكون المانع عن التكليف في
 البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلاً والذاهبون الى عدم
 اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على مذاهبهم اولاً
 لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف من لا يفهم و
 قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتبر طلاقه فلو
 طلق امرأته في حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفساً في حالة السكر وجب عليه
 القصاص او الدية واتلافه فلو اتلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نض عليه
 الامدى في الاحكام وابن الحارث في المختصر وابن الهمام في التحريم وايلاءه
 فلو قال لامرأة والله لا اقربك اربعة اشهر في حالة السكر كان مولى مع ان السكران
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا في جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
 واتلافه وايلاءه ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
 ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعني اذا وجب السبب وجب
 المسبب كاعتبار قتل الطفل واتلافه فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
 الماعلى عليه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم مراى كربط وجوب الصوم بشهود
 الشهر وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صبر الطلاق او غيره
 من التفريات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وفضلاً لزوم الصوم بشهود
 الشهر من غير ان يكون مكلفاً به في حالة السكر اقول في رد هذا الجواب بان
 هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

الى قوله فان غاب
 الى يمكن ان يقال
 المنفعة هو الاستعداد
 العادي لا الغير العادي
 قد وقع تكليف من لا يفهم
 لانه كلف السكران
 حيث اعتبر طلاقه
 وقتله فلو قتل
 نفساً في حالة
 السكر وجب عليه
 القصاص او الدية
 واتلافه فلو
 اتلف مال الغير
 وجب عليه الضمان
 كما نض عليه
 الامدى في الاحكام
 وابن الحارث في
 المختصر وابن
 الهمام في التحريم
 وايلاءه فلو قال
 لامرأة والله لا
 اقربك اربعة اشهر
 في حالة السكر كان
 مولى مع ان السكران
 فرد من افراد من
 لا يفهم قلنا في
 جواب هذا الاستدلال
 ان اعتبار طلاقه
 وقتله واتلافه
 وايلاءه ليس من
 قبيل التكليف بل
 هو اى هذا الاعتبار
 من قبيل ربط
 الاحكام والمسببات
 باسبابها يعني
 اذا وجب السبب
 وجب المسبب كاعتبار
 قتل الطفل واتلافه
 فانه سبب لوجوب
 الدية والضمان من
 الماعلى عليه وهو
 غير مكلف به قطعاً
 بل كالصوم مراى
 كربط وجوب الصوم
 بشهود الشهر وان
 لم يكن مكلفاً
 بالاداء كالحائض
 فاذا صبر الطلاق
 او غيره من التفريات
 عن السكران وقع
 ولزم ذلك شرعاً
 وفضلاً لزوم الصوم
 بشهود الشهر من
 غير ان يكون
 مكلفاً به في حالة
 السكر اقول في رد
 هذا الجواب بان
 هذا الجواب يشكل
 بصحة اسلامه اى
 اسلام السكران
 وقد كان الاسلام

واجبا عليه واسلامه اياه للواجب والاداء فرع التكليف ويشكل ايضا بان
 الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب بمكلف كذا نقله عنه الرويان
 في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محرم كالنحر
 اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المنفض اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى
 شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاعذية المتخذة من غير العنب وقد يكون
 محظورا حراما كسكر الحاصل من الخمر التي يجرم قليلا وكثيرا ومن الثلث وهو
 عصية العنب اذا طبع حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء او ترك حتى اشتد فاقسم
 الاول من السكر كالانعام يمنع صحته جميع القرفات حتى الطلاق والعقاق وتقسم
 الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التقيج والتفتازاني في التلويح
 مكلف نحراله عن شرب السكر كما نص عليه التفتازاني في التلويح
 وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصم بسكره فيكلف تخليطا عليه
 وقد نص الشافعي على هذا فيصحة عباراته اى عبارات السكران وما يتكلم به
 من الطلاق لزوجة والعقاق لعبد او امته وخي هما من البيع والافتراء
 وتزويج الصغار والتزويج والاقراض والاستقراض وسائر القرفات سواء
 شرب مكرها او طائعا فله الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجة
 في الطلاق وحرية العبد والامته في العقاق الا لردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
 الكفر لا يرد استحسانا لعدم القصد للسكران لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد
 الى تبديله او بما يدل عليه ظاهر او هو التكلم في حاله ليعتبر فيها القصد وبه حاله
 الصحوة فكل كلمة اى الردة من السكران لنوم للردة لا التزام لها ولزوم الكفر

قال ابن ابي عمير الذي ينفذ
 زعمان من الادوية والاعذية
 لا يفسد كسكر الحاصل من
 الادوية والاعذية المتخذة
 من غير العنب وقد يكون
 محظورا حراما كسكر الحاصل
 من الخمر التي يجرم قليلا
 وكثيرا ومن الثلث وهو
 عصية العنب اذا طبع حتى
 ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء
 او ترك حتى اشتد فاقسم
 الاول من السكر كالانعام
 يمنع صحته جميع القرفات
 حتى الطلاق والعقاق وتقسم
 الثاني من السكر بخلافه
 كما ذكره صدر الشريعة في
 التقيج والتفتازاني في
 التلويح مكلف نحراله عن
 شرب السكر كما نص عليه
 التفتازاني في التلويح وذكر
 التقي السبكي في شرح
 المنهاج ان العاصم بسكره
 فيكلف تخليطا عليه وقد
 نص الشافعي على هذا في
 صفة عباراته اى عبارات
 السكران وما يتكلم به من
 الطلاق لزوجة والعقاق
 لعبد او امته وخي هما من
 البيع والافتراء وتزويج
 الصغار والتزويج والاقراض
 والاستقراض وسائر القرفات
 سواء شرب مكرها او طائعا
 فله الاحكام المرتبة على
 هذه العبارات كفرقة
 الزوجة في الطلاق وحرية
 العبد والامته في العقاق
 الا لردة فانها لا تصح
 فلو تكلم بكلمة الكفر لا
 يرد استحسانا لعدم
 القصد للسكران لان
 الاعتقاد لا يرتفع الا
 بالقصد الى تبديله او
 بما يدل عليه ظاهر او هو
 التكلم في حاله ليعتبر
 فيها القصد وبه حاله
 الصحوة فكل كلمة اى
 الردة من السكران لنوم
 للردة لا التزام لها
 ولزوم الكفر

ليس كغيره بل التزامه فلزوم الردة ليس بردة بل التزامه ترجيحاً لجانبا لسلام
وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضا
بانه تكليف لمن ليس له السكر بانه حرم عليك السكر فان شربت فيجبر عليك
وقتلك واطلاقك فان اردت ان تأس من هذه فإياك والاسكار فتأمل
انتهى والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال
على نهيهم ثانياً مطابقاً لما ذكره ابن الحاجب في شرح المختصر وصدر الشريعة في
التفقيح وابن الهام في التحريم وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا
الصلوة الاية يعني وانتم تشارى حتى تعلموا ما تقولون فكيف لو حال السكر
بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن هذا
الاستدلال ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم
الفهم للخطاب بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي فهم
الخطاب في الجملة لان المخاطبين بهذا القول الذين هم كانوا مبشرين بالصلوة
حالة السكر ومباشرتهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
في الجملة غاية الامر ان فهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
حدة اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاف الكلام والهاديان لا بالهذان
الصرف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واعتبارا بيجنيفة عدم
التمييز اى زوال اهتلال بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من
السماء في الحد اى في حد السكر الموجب للحد اى العقوبة المرتبة على شرب
احتياط اذ لو ميز في السكر نقصان وفيه نقصان شبهة لعدم

قوله
بل من غير بيان
اى لا يدل
على التكليف
الفهم للخطاب بل
فيه دليل انه قد
هو فافهم

فیندر بہ احد لان مبناک اسی مبنی احد علی الدار ای الدرع حتی لا مکان
 امانی وجوب احد من الاحکام فالمعتبر ایضاً عنده اختلاط الکلام حتی لا یرتد بجملة
 الکفر ولا یزیمہ احد بالاقرار بما یوجب احد ولما کان یروانہ اذا کان فی الآیة دلیل
 علی ان السکر لا ینافی الغفم فما معنی قوله تعالیٰ حتی تعلموا ما تقولون فی آخر
 ہذہ الآیة فانه یدل علی ان السکاری الذین خطبوا ترک الصلوٰۃ حالۃ السکر
 غیر عالمین ما یقولونہ اجاب بقوله ومعنی حتی تعلموا ما تقولون حتی یتقنوا
 ما تقولون لاحتی تعلموا ما تقولون حتی یقال انہ یدل علی ان السکاری
 الذین خطبوا ترک الصلوٰۃ حالۃ السکر غیر فہمین ما یقولون بہ لان احکم وانفسہم
 مترادفان فیما فی السکر الغفم واذ کان معنی العلم الیقین فلا ینافی السکر مطلق العلم
 الذی ہو مرادف للغفم بل ینافی العلم الیقینی ہذا الذی ذکرنا تاویل فان العلم
 فی اللغۃ الیقین الواقعی ولا مضائقہ فیہ لا تفسیر فانه بالرأی حرام والقوم
 کابن الحاجب وابن الہمام وغیرہما مجیدین عن ہذا الاستدلال لالتزموا التاویل
 فی قوله تعالیٰ لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری بانہ ای بان قوله تعالیٰ لا تقربوا
 الآیة نھی عن السکر لا عن الصلوٰۃ حالۃ السکر لان النہی اذا ورد علی امر ہو واجب
 شرعاً وقد قید بامر غیر واجب انصرف النہی الی غیر واجب فالتصہ فی قوله
 تعالیٰ لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری لایکون نہیاً للسکران عن الصلوٰۃ لکونهما
 واجبة بل ینصرف الی نہی الصالح عن السکر واذ ارد علی ما ہو واجب بالوجوب
 الشرعی وقد قید انصرف النہی الی القید کما فی قوله تعالیٰ ولا تموتن الا وانتم
 مسلمون کذا ذکر الابرار فی حاشیۃ شرح المختصر فالمنی لا تکر وحتی تصلوا

لہ قولہ ما یقین
 ان فی الآیۃ لا تقرب
 سکران فہو واجب
 فلیکن ما یقین تادل
 السکر بطلاق الصلوٰۃ
 باو فی لادہ صلوٰۃ
 علی السکر فافترق فی ما فی
 التقویٰ ان ہذا لا یجوز
 لا یجوز لادہ ان کان قد
 خطبوا سکران
 فی حال سکر
 ایک نے حال سکر
 فکان نہی سکر
 مطلوباً نہی سکر
 سکر نہی سکر
 سکر نہی سکر
 سکر نہی سکر

سكاري كقولهم لا تمت وانت ظالم اى لا تقلم فتموت ظالما هذا
 اى حذو مسئلة المعدوم اى من ليس بموجود بفعل
 بل يوجد فى الاستقبال مكلف وهذه العبارة آسن من قول الامام الهدى
 يجوز ان يكون مامورا وقول ابن احمادب الامر متعلق بالمعدوم لان التكليف
 اعم من الامر ومثلهما عبارة البضاوى فى المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه لان
 الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة خلافا للمعتزلة بل سائر
 الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامدس فى الاحكام والبضاوى فى
 المنهاج والقاضى عضد فى شرح المختصر وابن امير الحاج فى التقرير
 والمراد من تكليف المعدوم التعلق العقله وهو ان المعدوم الذى علم الله
 تعالى انه يوجب لشئ التكليف توجه عليه حكم من غير تجدد وطلب آخر
 فى الازل بما يفهمه ويفعله فيه لا يزال لا يتعلق التجيزى اى ليس المراد
 من تكليف المعدوم تجيزه التكليف فى حال العدم بان يطلب منه الفعل
 فى حال العدم بان يكون انهم او الفعل فى حال العدم كذا ذكره ابن احمادب
 فى المختصر والقاضى عضد فى شرحه قال الامام فى المحصول ليس معنى كون المعدوم
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون
 الامر موجودا فى الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك
 الامر هذا الفقه وذكر الامدس نحوه فقال التكليف معناه قيام الطلب القديم بذات
 الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتهية انفسه لخطاب
 فاذا وجب تهيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والذليل لنا اى

الحق تعالى
 وهو ان المعدوم
 الذى علم الله تعالى
 انه يوجب لشئ التكليف
 توجه عليه حكم من
 غير تجدد وطلب آخر
 فى الازل بما يفهمه
 ويفعله فيه لا يزال
 لا يتعلق التجيزى اى
 ليس المراد

للاشاعة على مذبيهم ان المعدوم يتعلق به التكليف والاى وان لم يتعلق
التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف ازليا ثابتا فى الازل لتوقفه اى
لتوقف التكليف على التعلق ولو عقليا فالشك لا ينكف عن التكليف سواء
كان التعلق من حقيقة التكليف وجزاؤه كما يشعر به كلام ابن ابي حبيب فى المختصر
او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف فى الازل
لان المتعلق معدوم وكان التعلق حادثا واذا كان التعلق حادثا كان التكليف
حادثا لا ازليا وهو اى التكليف ازلى لان كلامه تعالى ازلى لا متناهي
قيام الاحداث بذاته تعالى يعنى لو لم يكن الكلام ازليا لكان حادثا
وهو صفة له تعالى فيكون قائما بذاته تعالى فيلزم قيام الاحداث بذاته تعالى
وهو ممكن ومن كلامه امر ونهى ونهى وغيره والامر والنهى تكليف فيكون التكليف
ازليا وقد اختلفت العلماء فى الكلام فقالت المعتزلة ان كلامه تعالى
عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات المسموعة الدالة على المعانى
المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى ومعنى كونه متكلما انه خالق
الكلام فى بعض الاجسام وحتمه بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما
فيه من ايهام المخلوق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منه ثم اختلفوا عندهم وهو
مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف
ولا يحتل البقاء حتى ان ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف
لا يكون قسرا انا وانما القرآن ما تشره القارى وخلقه البارى من الاصوات
المنقطعة والحروف المنتظمة ومذهب الجبائى اى انه من جنس غير الحروف

لیسع عند سماع الاصوات ویوجب تنظیم الحروف وکتابتہا بتتبعی عند الکتاب
 والحفظ ویقوم باللوح المحفوظ وبکل مصحف وکل لسان ومع ہذا فهو واحد
 لا یزداد و لا یرید و المصاحف والمنتقص بنقصانہا و لا یبطل بطلانہا و قالت
 الکرامیۃ انہ عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات السمیۃ و ہی صفۃ قائمۃ
 بذات اللہ تعالیٰ مع حدودہ و منعوا کون کل صفۃ قدیمۃ و قالت الحماہلۃ و کثویۃ
 کلامہ تعالیٰ عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات و ہو قدیم و قال
 اہل الحق من الاشاعرة و غیرہم انہ صفۃ قدیمۃ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ لا اول لوجودہ
 و ہو صفۃ واحدۃ فی نفسہ لا تتد فیہ بحسب ذاتہ بل بحسب الاضافۃ و ہو مع
 وحدۃ امر و ہنی و خبر و نداء و انقسامہ الی ہذہ الاشیا بحسب متعلقاتہ فانہ
 ان تعلق بطلب الفعل کان امر و ان تعلق بطلب التکرار کان نہیا فکونہ امر و
 نہیا اوصاف لا انواع کما ان الجوہ فی نفسہ واحد و امکان مشتملا علی
 اوصاف کالتحیز و القیام بنفسہ و القبول للاعراض و فیہ ما فیہ اشارۃ
 الی ان الدلیل لیس بحجۃ علی انضمام من المعتزلۃ و الکرامیۃ فانہم قالون بحدوث
 کلامہ تعالیٰ و منکرون ازلیتہا و الداہیون الی ان المدوم لیس بمکلف
 قالوا استدلالا علی ندیم بان المدوم لو کان مکلفا یلزم امر و ہی
 من غیر متعلق بوجود الامر و النہی و ذلک للالزام بے الامر و النہی
 من غیر متعلق بوجود سقۃ فان الطلب من المدوم غیر معقول فهو
 من آثار السفاہتہ و عبث لان المقصود من التکلیف الانتثال و ہو غیر
 مقصور من المدوم فالامر و النہی کمن جلس فی دارہ و امر فی من غیر

اشارۃ الی ان کلامہ تعالیٰ
 من کلامہ تعالیٰ
 لیس قائم بذاتہ
 ولی انہ سبب کثر الوجود
 فی کل صنف من الوجود
 و ان کلامہ تعالیٰ
 انوار و نور و قیام
 و تقبیل و کون الظہر
 اللہ تعالیٰ

حضور مأمور ونهي ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس ما هو سفيه
وعبث لانه منزّه عنهما بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك سامعاً
مأموراً يعمل به وينقله الى المأمورين المتأخرين قلنا في جواب هذا الاستدلال
كما هو المشهور من الجمهور رض عليه التتقازاني في شرح المقاصد والفاضل زنجاني
في حاشية شرح المختصر باننا لم لزوم السفه والعبث وانما يلزم ذلك
اي السفه والعبث لو كان الطلب للفعل من المعلوم في الازل تجبيزاً بان
يأتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعلوم مكلفاً واما لو كان الطلب
ممن سيكون بان يأتي الفعل على تقدير الوجود فلا يلزم السفه والعبث كما مر
الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اے في حق المحدثين في زمانة الشریف
من المكلفين الذين يولدون الى يوم القيامة وبذلك اجواب اندفع ما
قيل في حاشية شرح المختصر لم يراجح ان تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة وان الاضافة لا تستحقق
بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للامر والنهي وذلك اي اندفاع
ما قيل لان الامتناع اے امتناع تحقق التعلق بدون تحقق المتعلق
في الخارج في التعلق المتنجيز وهو يكون بالطلب تجبيزاً وهو في تعلق
الامر والنهي بالمعذور ليس بمبراد واما التعلق العقلي الذي هو المراد بتحقيق
في الازل لا امتناع لتحقيقه بدون تحقق المتعلق في الخارج فيكفي له اي
للتعلق العقلي العلم بالتعلق فتدبر لعل اشارة الى انه يلزم من هذا
ان الكلام الازلي الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تجبيز التكليف والكلام

لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى
وامر الرسول عليه السلام
المتأخرين قلنا في جواب هذا
الاستدلال كما هو المشهور من
الجمهور رض عليه التتقازاني
في شرح المقاصد والفاضل
زنجاني في حاشية شرح المختصر
باننا لم لزوم السفه والعبث
وانما يلزم ذلك اي السفه والعبث
لو كان الطلب للفعل من المعلوم
في الازل تجبيزاً بان يأتي الفعل
في حال عدمه وهو ليس معنى
كون المعلوم مكلفاً واما لو كان
الطلب ممن سيكون بان يأتي
الفعل على تقدير الوجود فلا
يلزم السفه والعبث كما مر
الرسول صلى الله عليه وسلم في
حقنا اے في حق المحدثين في
زمانة الشریف من المكلفين الذين
يولدون الى يوم القيامة وبذلك
اجواب اندفع ما قيل في حاشية
شرح المختصر لم يراجح ان
تحقق التعلق بدون تحقق
المتعلق ممتنع ضرورة ان
التعلق اضافة وان الاضافة
لا تستحقق بدون المضاف اليه
وهو المكلف المتعلق للامر والنهي
ولذلك اي اندفاع ما قيل لان
الامتناع اے امتناع تحقق
التعلق بدون تحقق المتعلق
في الخارج في التعلق المتنجيز
وهو يكون بالطلب تجبيزاً وهو
في تعلق الامر والنهي بالمعذور
ليس بمبراد واما التعلق العقلي
الذي هو المراد بتحقيق في الازل
لا امتناع لتحقيقه بدون تحقق
المتعلق في الخارج فيكفي له اي
للتعلق العقلي العلم بالتعلق
فتدبر لعل اشارة الى انه يلزم
من هذا ان الكلام الازلي الذي
هو كلام نفسي لا يكون فيه
تجبيز التكليف والكلام

اللفظي فيه تجنيز التكليف فكيف يصح تضييقه بان نفسه مدلول اللفظي قليل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان في رد استدلال الداهيين الى ان المعلوم
 ليس بمكلف بالسفه والعيب من صفات الافعال والكلام النفس عندهم
 اي عند الاشاعرة من قبيل الصفات اي الذاتية لاس من صفات الافعال
 فلا يتصف الكلام النفس بهما اي بالسفه والعيب اقول في جواب
 هذا الرد اننا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تتصف بالسفه والعيب بل بعض الصفات
 ايضا تتصف بهما كيف والامر طلب اي طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما اي بالسفه والعيب اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله الكلام
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلامه تعالى في الازل
 خير ورجح البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب
 والنهي بالعكس وعلى هذا القياس كذا ذكر الفتاواني في شرح المقاصد وقال
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا او يكون الامر معناه الاخبار بفتلة الامام
 في المحصول والمنتخب ههنا من بعض الاصحاب فجزم به صاحب الحاصل فتبعه
 البيضاوي في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
 في اوائل الامر والنهي في الكلام على تكليف ما لا يطاق وفي الاربعين في المسئلة
 السابعة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في المحصول
 ههنا وهو شكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر الطريق اليه التصديق والامر لا يتطرق
 اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه وهو سفه او غيره

وهو محال لانه ليس هناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة
 ونص على كونه من الاشاعرة شارح المواقف والا امام في المحصول وقيل انه
 مقدم على الاشعري فذه من الاشاعرة على سبيل التسليم لتوافقه لهم لكني لم
 اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق بما قيل من تقدمه على
 الاشعري ذهب ابي عبد الله مستخلصا طالب للخلاص عن الزور اى لزوم
 السفه والعيب الى ان كلامه تعالى ليس في الازل ما او غيبا او غيرهما
 من الاخبار والاستخبار والندار والتعجب والتمنى والترجى والتخزن وانما
 يتصف بذلك ويصير احده هذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات
 والمتعلقات بل القدر هو الامر المشترك بين هذه الاقسام وهذه
 الاقسام من الامر والنسب والاخبار وغير ذلك اذ لا تتوقفها على العلاقات المحاذ
 وهذا ما يقال ان حدوث الحكم والخطاب لا ينافي قدم الكلام لكون حدوثه اعتبارا
 قيه الحادث كذا ذكره التقنازاني في شرح الشرح وذكر ابن الحاجب في المختصر
 انه اورد عليه اى على مذهب عبد الله بن سعيد قدم الامر المشترك حدوث
 الاقسام ان هذه الاقسام انواع للكلام والكلام جنس هذه الانواع
 ويستحيل وجود الجنس الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون نوع
 ما من هذه الانواع فلا يمكن قدم المشترك مع حدوث الاقسام واجاب
 عبد الله بن سعيد عما اورد على مذهبه وقد ذكرنا الجواب من قبل عبد الله
 بن سعيد القاضي عضد في شرح المختصر واختاره التقنازاني في شرح
 المقاصد والقوشجي في شرح التبريد بمنعها اى ان هذه الاقسام

لقد ذكرنا في الاصل
 ان كلام الاشاعرة لا يتوقف
 على ان كلام الله الازل
 لكونه موجودا على ان
 الوجود غير متناهى
 على ان كلامه لا يكون
 غير ابدى متناهى
 اورد على ذلك
 سديد الى ان
 ذلك هو كلام الله
 في نفسه
 في نفسه
 والابن سديد
 يورد في الاصل
 ان كلام الله
 الازل لا يتوقف
 على كلام الله
 الازل

العوارض لا من بدو الا مروهنا تقسيم بعد عرض العوارض ولما كان عروض
 العوارض فيما لا يزال بحسب العلاقات احادثة لاني الازل لزوم ان لا يتحقق التقسيم
 لا يزال بدون قسم ما دام في الازل قبل ما لا يزال فلا عروض للعوارض فلا
 تقسيم ولا اقسام حتى يلزم من القول بوجود شئ المتقسم بعد عرض العوارض
 في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المتقسم بدون قسم ما وايضا لا يكون
 المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام لا النواصه مكلفا
 اذ لا تكليف الا بالاقسام ولا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
 بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف وقد
 اجاب لمصنف عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سعيد يلتزمه فيندفع عنه يعنى لعل ابن
 سعيد يلتزم عدم كون المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد
 لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك
 لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سعيد انما قال هذا
 الكلام متخلصا عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سعيد بهذا عما يرد على
 ازليه الكلام لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفه والعبث كما هو الظاهر من
 شرح المواقف وشرح المقاصد وشرح التجريد وغيره من الكتب الكلامية وقد قرر
 بعض الشرح كلام المصنف بانه ايضا يلزم على مذهب عبد المدين سعيد ان لا يكون المعدوم
 حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا تعلق
 للكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
 وانذا هيون الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا في الاستدلال على مذهبه

اما مستندة الى ارادة الله تعالى القديمة اذ ارادة العبد بما حدثه كذا قال الفصل
 ميمزاجان في حاشية شرح المختصر وذكر الابرى في حاشية شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله
 تعالى لان ما لم يشأ لم يكن وبالارادة الحادثة وهي لاداة العبد والا لم تكن
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع الطاعة
 من العاصي مراد الله تعالى مع انتفاء وقوع المعاصي منه ليس مراد الله
 تعالى مع تحققه انتفى وقال التقازاني في شرح الشرح يعني لا خلاف في
 ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع بخلاف في انه ارادة الله او
 ارادة العبد وما ذهب اليه العلامة يعني قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حادثة على اختلاف القولين
 فبعد انتفى والد الله تعالى عالم بكل شئ فاعلم بانتفاء الارادة التي هي شرط وقوعه
 وعلى صحة التكليف بما علم بعدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله انتفاء
 شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحريين ههنا
 منا قضية لما نقلوا ههناك من الاتفاق لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
 الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين
 يعني القاضي عضد عند نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر والاجماع
 مستند على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه اي التكليف
 المذكور صمتة لغية فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي لا
 على الوقوع والا لم يصح مع ظن قوم الاستماع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتقار شرط وقوعه عند وقتة في الوقوع اى في وقوع التكليف
 به بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذاتية
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله هل يصح التكليف به الوقوع وفي مسئلة الاجماع
 الامكان الذاتى ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يسا عدة كلام القوم فان
 الاسنوى صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع
 اتفاقا والتفتازانى قال في شرح الشرح بالترقى على قول القاضى عضد والاجماع
 منعقد على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتى و
 دلالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
 قوم انه ممتنع غيره انتهى راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقي السبكي في شرح المنهاج
 من ان ما علم انتقار شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين إطلاق
 التكليف كالحياة والتميز وهذا هو الذى خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر اليه
 كمتعلق علم الله بان زيد الايمان فان انتقار هذا المتعلق شرط في وجود ايمانه لكن
 السامع يقضيه بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه الامام
 ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على مذهبه الجمهور
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذى تمت
 شرائط وجوبه وعلم الامر انتقار شرط وقوعه عند وقتة لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعنى لم يعلم احد قبل

بما علم الأمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم
شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح الشرح
حين ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط محال واللازم منتف اذا الامكان
شرطاً للتكليف قلنا في اجواب عن هذا الاستدلال بشرط الامكان العادى
اى الامكان الذى هو شرط التكليف ان يكون مما يتأتى فعله عادة عند حضور
وقته واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع شرائطه
بالفعل وهذا الصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب والقاضى عند
بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى و
ليس الامر على ما زعمه العلامة قطب الدين الشيرازى في شرح المختصر من انه الامكان
الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر فان عنوان الامكان في
قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا السمع انتفاء اللازم اذا الامكان
الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عنوانه الامكان العادى لا السمع الملازمة لان
عدم الشرط بالفعل لا يتأتى الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل امتناع
الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا يتأتى الامتناع
لغيره وقلنا ايضا في اجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
بجهل الامر بعدم الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعلمه الامر فان عدم مكان الفعل الذى
عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالمًا بعدم شرطه
كما في امر الله تعالى او جابل كما في الشاهد مثل امر السيد غلامه من غير تأثير لعلم

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار كنهين لكن لم يعقل ذلك وقد اورد هذا
 السؤال على خلاف هذا الوجه وعلى ما ذكرناه هو الوجه انتهى قلت ولتأمل ان يقول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له دلالة في سائر الاحكام المحققة بالاسلام
 دنيا واخرى ومن ثمة حكم باسلام كافر صلى الى قبلتنا في جماعتنا حتى يجزى عليه
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 الى نقل تصحيحه في كل حكم منها فانفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل يناظر
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم ان خصم على وجه لا يبيح في
 معرفة شبهة والحمد اعلم كذا في التقرير شرح التحرير قال فخر الاسلام ابو زوى
 والقاضى ابو زيد بن شمس الائمة اهلوا في وموافقهم بشبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اى على الصبي لسببية حدوث العالم بما فيه من الآيات الدالة على الوهية
 البارى تعالى لنفس وجوب الايمان لان الوجوب لا يثبت بالامر لتعلق صحة كون
 المأمور من اهل الفهم بل باسبابه اذ المخل الوجوب عن حكمة وتضمن فائدة
 والامر بعد ذلك لا التزام ادار الوجوب في الذمة بسبب الوجوب سبب وجوب الايمان حدوث
 العالم لا وجوب الاداء اى لا بثبوت وجوب ادار الايمان عليه لان وجوب
 الادار بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان اهلية الصبي للخطاب منوطة
 بكمال العقل واعتداله وهو لا يثبت الا بالبلوغ قال فخر الاسلام في اصوله التكليف
 ولا خطاب على الصبي بحجبه العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول
 استاذ الاستاذ الذى ظننته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صحة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الادار الذي فيه التكليف
 لا في نفس الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوتة على بصبي العاقل بهنا فاذا
 اسلمه البصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان محتمة لا تتوقف على وجوب الادار
 بل على مشروعية الصوم المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان وقع
 الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متزوج الى فرض وفعل بل لا يحتمل انقل صلاً
 فلا يجب على البصبي العاقل بتجديده تجديده اسلامه حال كونه بالغاً كما لا يجب
 على المسافر الصائم في السفر تجديده صومه في الحضر ونها كتججيل الزكاة بعد السبب
 لوجوبها فصار ادار الايمان في حقه كتججيل الزكاة من المكلف بسبب وجوبها
 قبل وجوب ادارها عليه فان قيل جواز تججيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه قبل
 وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب بفعل قبل الوجوب
 على خلاف القياس قلنا نعم وقد وجد وهو اسلام على كما عرفت فالصبي يصلح
 عذراني سقوط وجوب الادار لان وجوب الادار مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
 بعذر النوم والاعمار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يحتمل السقوط
 بحال والبصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرة البصبي و هو
 ياباه بعد ما عرّفه القاضي عليه يفرق بينهما كما ذكر التفتازاني في التلويح ونفاة
 اي اصل وجوب الايمان عن البصبي العاقل شمس الاسماء السرخسي كما نفر
 عليه ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على البصبي
 ما لم يبلغ وان عقل لعدم حكمه اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
 اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب شيء بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحلها قائما لكن لو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
 الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا
 فالسبب المحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب بمقتضى الاداء كما
 قد ساءه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه فانه يصير به
 موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء وذكر ابن المسيح
 في التقرير فنية اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظر لانا لا نسلم
 ان حكمه اى حكم هل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل ذلك اى
 وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى ان النائم والمنفى
 عليه يجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب للاداء عليهما البته فلو
 كان وجوب الاداء من احكام هل الوجوب لم يتحقق الوجوب بهنا بدون وجوب
 الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم هل الوجوب كيف يلزم من انتفاء
 وجوب الاداء انتفاء هل الوجوب وانما حكمه اى حكم اصل
 الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا للواجب
 واما عن توجه الخطاب اليه صحة الاداء متحققة في الصبي العاقل فثبت هل
 الوجوب لوجود مقتضى وعدم المانع ولما قال ابن الحام في التحرير والاول
 يعنى قول فخر الاسلام اوجه مسئلة العقل شرط التكليف اذ به
 اى بسبب العقل الفهم اى فهم الخطاب هو شرط التكليف فالقول لا شرط
 الفهم مستلزم اشتراط العقل الذى به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
 لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان كنفية

كقبح الاسلام. عند الشريعة وابن الهام ومن قهلم وبعدهم قالوا ان العقل
 نورني بدن الادمي يعني به طريق يتدبر به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
 فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق اللد تعالى عز وجل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها يتقل من الضروريات الى النظريات فتقولهم
 نوراي قوة شبيهة بالنورني انه بها يحصل الادراك يعني اى يصير اضويرة
 اى بذلك النور طريق يتدبر به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المبادى الموصلة الى المطالب ومعنى اضارها تصير ورثها بحيث يبتدى القلب
 اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب قولهم من حيث ينتهي اليه
 متعلق بابتداء الضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك
 الحواس فيبتدى اى يظهر المطلوب للقلب اى الروح المسماة بالقوة العاقلة
 والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 اللد تعالى وانما لا بتأثير النفس وتوليها فان الافكار معداة للنفس و
 فيضان المطلوب انما هو بالهام الدسجانه وتعالى نذاني التسليم وذلك
 اى العقل متفاوت في افراد الناس بحسب الفطرة بالاجماع وبشهادة من
 الآثار ولا يناط التكليف بكل قد من العقل بل رحمة اللد اقتضت ان يناط
 بقدر معتد به فانيط التكليف بالبلوغ اى بلوغ الادمي حال كونه
 عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبة كمال العقل فلها اعتداد ويزيد
 كونه عاقلا بالصادرة من الاقوال والافعال فان كانت على سنن واحد
 كان معتدلا العقل وان كانت متفاوتة كان قاصرا العقل فالتكليف اثنو عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا واما قال البيهقي في السنن الصغرى ونحوه
 في المعرفة الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الحجرة وقبلها اى
 قبل الحجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالقيمين انتهى وكان عام
 الخندق بعد الحجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل في قول
 البيهقي نظرا لانه قد ثبت في الصحاح ان جابر ادا بن عمر رضى الله عنهما عرضا
 على رسول الله صلعم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرضا
 عليه صلعم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وهذا يدل صريح
 على ان الجهاد لم يكن فرضا عليهما يوم احد فثبت ان اناطة الاحكام قبل عام الخندق
 بالبلوغ وقول البيهقي تائيدا لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا في بعض الشروح
 وقال بركت الاله آبادى هذا بيان واقع انتهى واذا ثبت ان اناطتها بالبلوغ
 فلا يجب اداء شئ على الصبي ولو عاقلا هذا هو مختار فخر الاسلام في هوله
 والقاضى الامام ابى زيد في التقويم وهو الصحيح لان الايجاب على الصبي
 مخالف لطاهر النص كما سياتى ولباطهر الرواية ايضا كذا في الكشف خلافا
 لابي منصور المتريدى وكثير من مشايخ العراق من الحنفية والمعتزلة في
 وجوب الايمان اى وجوب اداء الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه اى
 عقاب الصبي العقول بئس كـ اى تبرك الايمان لمساواة الصبي العقل
 البالغ في كمال العقل وانما عذرني اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معروف للوجوب كخطاب
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

هذه رواية
 وبنى عليها
 من كونه
 في السنة ١١٠

ان العبد يوجد لا فخاله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا
 بلغ عقله اهبط هذا المبلغ كان هو البالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفات
 بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب
 انتهى وايضا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول يعني المعتزلة
 من حيث الظاهر سوي انهم يجعلون نفس المعتزل موجبا وهو لا يقولون
 الموجب هو الله تعالى والعقل معرف كالمخاطب انتهى وذكر الامام نور الدين
 في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابى حنيفة رحمه الله وذكر
 الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه قال لا عذر لاحد
 في الجمل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر
 خلقه الله في الشرائع فحذره حتى تقوم به الحجة وحلافا للقاءه ابى زيد
 الدبوسي حيث قال القاضي البوزي في التقويم بوجوب جميع حقوق الله
 تعالى من الايمان وغيره عليه اى على اهبط العاقل لان الاداء سقط
 بعد راجب نقصوا البدن والدليل لنا اول قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم رفع القلم عن ثلاثة من الناس حتى يستيقظ عن
 نومهم وعن الصبي حتى يحتلم اى يبلغ وعن المجنون حتى يعقل
 رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه او مناه كمال النوادر امتناع
 التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصرح ان يكون الرفع بالنسبة الى المميز
 بعد الوضع والله تعالى اعلم واجيب عنه بحمل الحديث على الشرائع

وون الايمان كما قال العراقيون وللقاضى ابى زيدان يقول النائم هل
 الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاداء بعد ذر النوم فلو دل برغ العلم على
 نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف الاجماع ولما كان يروى
 ان ابى العاقل اذا لم يحيب عليه الايمان ينبغي ان لا يعرض عليه الاسلام فلا يضرب
 على الصلوة بعد اسلام زوجته مع انه يعرض الاسلام ويضرب
 على الصلوة احباب عنه بقوله وعرض الاسلام عليه اى على الصبي
 بعد اسلامه زوجته لصحته اى لصحة الاسلام من الصبي لا لوجوبه
 اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضرب به اى ضرب الصبي
 بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم مروا الصبي بالصلوة
 اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها قال الترمذى
 حسن صحيح وصححه ابن حزمية واما حكم على شرط مسلم تاديبا ليتخلق باخلاق
 المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في مستقبل فهو نفع من
 المنافع كالبيمة اى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه وآله
 وسلم تضرب الداية على النفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عمر
 فى الكمال الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا فى التفسير شرح التوحيد
 لا تكليفها اى لا للتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل لنا ثانيا عدم
 انفساخ نكاح المراهقة اى التى قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا
 فى اللغة واما عند الفقهاء فى التى بلغت ادنى مدة البلوغ وهى سبع سنين
 ولم تبلغ اذا كانت بين البوين سليمان تحت زرع مسلم لعدم وصفه

اى الايمان ينمى بعدم بيان المراهقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان
 فلم تقدر على وصفه ذكره فى الجاح الكبير فلو كان يصيب العاقل مطلقاً بالايمان
 لبانت من زوجهما بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر
 على وصفه بنسخ نكاحها اقول وفيه اى فى هذا الدليل انه اى عدم الفسخ
 نكاح المراهقة بعدم وصفه لا يبطل نذهب القاضى ابى زيد لانه لا يدل على
 نفى اصل الوجوب اى وجوب الايمان عن المراهقة العاقلة فيحتمل
 ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليقتطع اوار الايمان عنهما بعذر الصبي
 فعدم الفسخ نكاح المراهقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب اوار الايمان
 عليها لعدم اصل الوجوب عليها و الحجة لنا على القاضى ابى زيد خاصة
 انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه اى على الصبي العاقل ثم سقط
 الوجوب بعد ثبوتة بعد الصبي دفعا للحرج اذ لا يتوجه عليه الخطاب
 بالاداء فى حال الصبي والعقار مستلزم للخرج المبين لكان الصبي
 الا ترى بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات متوجبا
 للعاجب كالمسافر اذا صام رمضان فى السفر واللازم وهو كون
 الصبي الا ترى به مؤديا للواجب باطل اتفاقا اذ اكل متفقون على ان
 العبادات التى ياتي بها الصبي العاقل نافلة وحيث لم يقع المؤدى
 عن العاجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلاً ولما كان ههنا منطمنة
 سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعنى بين قوله لو كان واجبا
 عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج وبين قوله لكان الا ترى مؤديا للواجب

له قد اصل
 الوجوب هو اى
 وجوب الايمان على
 ان يكون العاقل
 فلو كان العاقل
 يصيب العاقل
 على ان يكون العاقل
 اى بالصلوة والصوم
 من العبادات

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في
 الرابعة عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الرابعة
 لا يكون متوذا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله
 عن الصبي رخصة اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الرابعة عن المسافر
 لعدم الاشتم للصبي في اتيان حقوق الله تعالى بالاتفاق وفي رخصة الاسقاط
 يكون الاثم في الايتان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ثم تدبره فانه
 دقيق وتبيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
 تاثيره في كل ما هو رخصة اسقاط كما للمسافر اذا ادى اربعاً فانه لا ياثم باداء الركعتين
 الاخيرتين بل يكون سبباً بالجمع بين النفل والفرض في تحريمية واحدة وكذا
 صاحب الخف اذا دخل المار داخل الخف وغسل الرجلين لا يكون اشتم
 نعم عدم اداء الواجب لازم كلياً لرخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه
مسئلة الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك
 الشئ وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية للحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب واهلية الادار فاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق
 المشروطة له وعليه واهلية الادار عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
 يعتد به شرعاً ثم اهلية الادار نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقلًا بالغًا فيلزم الاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصرة لقصور
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احد هما أي احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والمعتوق البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
 يشبه كلام المجانين فعقله قاصر وان كان بدينه كاملاً بالبلوغ والثابت معها
 اى مع الالهية العاصرة حجة الاداء بحيث لو ادى افضل صح اداؤه لا وجوب
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الالهية القاصرة مستملاً
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتمل حسنة القبح
 بان سقط حسنة ويصير قبيحاً غير مشروع بوجه وفيه محض اى لا يحتمل قبحه
 احسن بان يسقط قبحه ويصير حسناً مشروعاً بوجه وبين بين اى متردد بين
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يفسد واما حق العبد وهو ايضا ثلثة ناقص
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعاً
 بوجه وضاراً بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى وحسن محض لا يحتمل
 حسنة يفتح كالايان لا يسقط حسنة اى حسن الايمان وفيه اى
 في الايمان نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط سعادة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادة دار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان محصوم الدم ومحفوظاً
 عن الجزية ومحرراً من اسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه يترتب عليه
 المغواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان نفع محض
 فيصم الايمان منه اى من يصيب لكون الايمان نفعاً محضاً لا يشوبه
 ضرر واهلية الصبي للشواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان
 الايمان وجد من صبي حقيقة فكذلك الحكماء تخلف الوجود حكمي عن الوجود حقيقي انما يكون

للمخرج عنه بالشرع والحجج اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه
 من الشرع لم يبيح جد الحسن الايمان حسنا لا يمتثل ان يكون قبيحا بمال ولو كان
 مجبور عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفقا محققا لا يشوبه ضمه ولا
 يليق هذا المنع بالشرع فان الشارع حكيم وحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرد ههنا سوال وهو ان الايمان كيف يكون
 فيه نفع محض مع انه قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفسخ نكاح
 زوجته اجاب عنه بقوله وضرر حرمان الميراث للسبب المؤمن من مورثة الكافر
وفرقة النكاح بين الصبي المؤمن وزوجته المجوسية لكفر المقترب اى
 قريب الصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة اى زوجة الصبي
 وهذا في فرقة النكاح السبب ايمان الصبي فاما مضافان اليها لانه لان الايمان
 شرع عاصم للتحقوق لا قاطعا لما فاصله منع كون الضرر في الايمان بان لا نسلم
 ان هذين الضررين الذين يحققا للصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل بقاء
 قريبه وزوجته كافرين فانها لو لم يبقيا على الكفر بل اسلمتا لم يحرم الصبي
 من الميراث ولم ينفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد
 من الضررين اعني حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي منكم اشئ
 الموجب ثبوت ذلك اشئ صحيحة حكم وضع اشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم اشئ
 من حيث انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس بحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وبينة وان لزم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانها من
 ثمرة ولوازمه التابعة لوجوده بل وضعه لسعادة الدارين فهو اى ضرر
 حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالتبعية اى تبعا لوجوده
 لا قصد اليه يعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من لوازمه لا ان
 يكون الحكم بصحة الايمان لاحله قصد اليه وكمن ثبوت ثبت تبعا لا قصدا
 ولا بعد الضرر التبعي فيكون في الايمان نفع محض مع ان الاسلام موجب
 لارث الصبي من مورثة المسلم فلم يكن لازمه محصورا في حرمان الميراث
 ويؤدى ملك نكاحه اذا كانت زوجة است قبله فيتعارض النفع والضرر و
 يتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعا محضاً وصار هذا القبول هبة
 القريب من الصبي يصح مع ترتيب العلق اى عتق القريب على قبول
 الهبة يعنى اذا كان قريب الصبي ذو رسم محرم من الصبي عبد شخص فهو هبة
 هذا الشخص ذلك القريب للصبي فقبل الصبي يصح قبول الصبي ملك الهبة ويصير ذلك القريب
 متقفا على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الهبة وقبولها
 تبعا لوجوده لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو ملكية القريب بالتبع والثاني اى ما هو
 حق الله تعالى وتبليغ الاحتمال فجه احسن كالكفد فانه قبيل من كل شخص في
 كل حال والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة محرم الزنا وحرمة
 شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضرر محض لا يشوب
 منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته

ان قوله هو بالغ
 يوجب الايمان بالسنة
 بآية الخلف مع
 الشك في صحة
 ما هو عليه
 من قوله
 لا يشوب

وہتہ نالہ والدلیل علیہ انہ لو ارتد فی یصبی وبلغ کذلک لا یقتل و لو صحت
 ردتہ لو جب قتلہ بعد البلوغ و علیہ اسی علی عدم صحتہ الکفر من الیصب
 الشافعی و ابو یوسف آخر اوفی المبسوط و ہور وایت عن ابی حنیفہ
 لکن یصح الکفر من یصبی العاقل فی احکام الدنیا و الآخرۃ استخصانا
 عندنا ای عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ و فی احکام الآخرۃ
 یصح الکفر من یصبی العاقل اتفاقاً بین ابی حنیفہ و محمد و بین ابی یوسف
 و الشافعی علی ما یشیر الیہ عبارتہ فتمس الاثمتہ السخسی فی اصول الفقہ
 و امکان اطلاق لفظ المبسوط و الاسرار یدل علی عدم اصحتہ عند ابی یوسف
 و الشافعی فی احکام الآخرۃ ایضاً و الاول ہو یصح لان دخول الجنة مع الشکر
 حقیقۃ و العفو عن الکفر من غیر توبۃ خلاف العقل والنس کذا فی کشف البرود
 و ذکر فی اصول فخر الاسلام و شروہ و التفتیح متن التوضیح و شہہ تلویح
 و التقریر شرح التحریر فی وجہ صحتہ الکفر من یصبی العاقل فی احکام الآخرۃ
 اتفاقاً ما حاصلہ و ان لم یصح الکفر من یصبی العاقل بل عفی عنہ و جعل مومناً
 لصار کجہل بالبدن تعالیٰ علماً بہ لان الکفر جہل بالبدن تعالیٰ و صفاتہ و احکامہ
 علی ما ہی علیہ و الجہل لا یجعل علماً فی حق العباد فکیف فی حق رب الارباب
 فیصح الکفر منہ فی حق احکام الآخرۃ لان العفو عن الکفر و دخول الجنة
 مع الکفر ممن یعتبر ادارہ بعقلہ و صحتہ و نہ معاملہ یرد بہ شرع و لا حکم بہ عقل
 و جہ الاستحسان ان الکفر محظوظ مطلقاً لا یحتل المشروعیۃ بحال
 و یشتخص فیستوی فیہ البالغ و یصبی فلا یسقط بعدلہ خیر مسموع لان عذر

کشف الہم
 فی احکام الکفر
 علی ان یصبی
 العاقل بالبدن
 تعالیٰ

صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجهه لا يتيقن في
معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن سير أحيان في التفسير وصاحب
الكشف البزدوى وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ انما
يحكم برده لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانهما لا يحتل ان تكون
مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالإيمان ويثبت الخطر في حقها لانهما
لا يحتل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجوه حقيقة للبحر شرعا
فان البالغ مجبور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي لانه لا يسقط بعد
البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ ابو الفضل الكرماني
انما حكمنا برده ضرورة الحكم باسلامه لان الاسلام مما يوجب من العبد من
اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة
فتبين من الصبي اصابة اى امره الصبي المسلمة ويحرم الصبي الميراث
من مورثة المسلم بالردة تبعا للحكم بصحتها لان هذه الاحكام من توابعها لا
قصد للضرر في حقها اذ هو غير جائز فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي
لا يحتل العفو لوجه لوجه لاسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لالوية
بان ارتدا او تعاقبه بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام حيث لا يمتنع ثبوتها بواسطة لزومها
كذات في كشف البزدوى والتقرير شرح التحرير ولما كان يرد على ابى حنيفة
ومحمد جهما اللذان قال في مسئلة رد الصبي فانها حكمها بصحة ارتداد الصبي في
حق حصرمان الميراث وقوة الفرقة لم لم يحكم بصحة الارتداد في وجوب

قتل اصبی اجاب عنه وانما لم يقتل اصبی بالارتداد وان صح ارتداده
 عندهما بل قيدا وجس لانه اى قتل للمرتد ليس بحجج الارتداد بل
 قتل المرتد بالحاربة لاهل الاسلام ولهذا لا يثبت لقتل في حق النساء
 وكذا في حق اصحاب الاعداء كالزمنى والعميان في رواية وهو اى اصبی
 ليس من اهلها اى اهل احاربة لضعف البنية فلا يجب عليه جزاء ما
 كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها ولا لان ما وجب جزاء وعقوبة في
 الدنيا يتبني على الالهية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز ضربه عند
 اسارة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق
 عقوبة وجبنا على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اسادة الادب
 تاويب للريضة في المستقبل بمنزلة ضرب لدواب لا جزاء على الفعل
 الماضي وكذا استرقاقه ليس لطريق كجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح
 غير محصوم محل للتملك كالصيد وذراعه اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال
 زوال العصمة التي هي كرامة يكون لطريق كجزاء فينبغي ان لا نزول عن
 اصبی لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحيوة بالموت والنفار
 بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء لطريق العقوبة اليه اشار شمس الائمة
 رحمه الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد
 بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المجارية بعد البلوغ و
 لكن في الاستحسان لا يقتل اصبی المرتد بعد البلوغ ويحجر على الاسلام
 لان في صحة اسلامه اى اسلام اصبی حال اصبی خلافا بين العلماء

ومن قال بصحة اسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعد صحة اسلامه
فكفره ليس بردة عنده فأورث هذا الخلاف الشبهة في ارتداده
فهذه الشبهة صدرت بثبوت قتلهم فكل من مسقط له إذا لم يجد وتندرر بالشبهات
الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة
صحة ردة ابدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتل كالمرة اذا ارتدت
لا تقتل ولو قتلها الانسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو
حق الله تعالى من ترو دين احسن والقيح كالصلوة واخواتها من العبادات
البدنية كالصوم والحج فانها اى الصلوة واخواتها مشروعة وحسنة
في وقت كالأوقات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس
واستوائها وغروبها في حق الصلوة ويوم العيد وایام التشريق في حق
الصوم وحكم هذه انها تقضى مباشرة اى مباشرة الصبي بها للتوابع
اى لمصلحة توابعها في الآخرة والاعتیاد اى اعتیاد او انها بعد البلوغ
بحيث لا يثق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
على الصبي بالشرع المقتضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضي فيها
واتمامها حتى لو افسد ما عصى ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
قضاء ما كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي
بلا لزوم مضي ووجوب قضاء فان البالغ اذا شرع في هذه العبادات
على من انما عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات مضي

الملزوم حتى اذا افسد لا يلجأ عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك
 لا يلزم على الصبي جزاء مخطوط احرامه اى احرام الصبي اذا
 ارتكب مخطوط احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتي لما هو مخطو
 ممنوع موجب للنجاية جزاء هذه النجاية لان في الزامه ايجاب ضرره وذلك
 يبتنى على الاهلية الكاملة بخلاف ما كان مالياً من العبادات كالزكاة
 فانه لا يصح منه اى من الصبي اذ اده لان فيه اى في اذ اده ضرراً
 بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة
 على القاصرة والرابع اى ما هو حق للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر اذ لو قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يدخل
 والضرر فيه منتفٍ تصح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى
 من الصبي لان تصححه ممكن بآراء على وجود الاهلية القاصرة اذ الاهلية القاصرة كافية
 لاداره ما هو نفع محض بلا اذن وولييه اى ولي الصبي لانه اى القسم
 الرابع نفع محض والولى انما جعل ولياً لان لا يستغنى بالاعتمادات فتتخص
 الحاجة الى الاذن فيما يحتمل الضرر واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه
 كما ان قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالجه امرته على مال وقبضه
 منها بغير اذن مولاه يصح لان حرجه عما فيه ضرر او توهم ضرره وهذا نفع محض في
 حق فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الحرج فيه ولذلك اصبحت مباشرة
 ما فيه نفع محض من الصبي بغير اذن الولي تجب جرة الصبي المحجور اى
 المنوع عن التصرف غير المأذون من الولي اذا احبر الصبي المحجور نفسه

وعمل مع بطلان العقد اى عقد الاجارة يعنى للمجوز للصبي المجوران يوجب
نفسه لان الاجارة عقد معاوضة مترد بين الضر والنفع فلا يملكه الصبي
المجور عليه وانما ذلك الى الولى ولهذا لا يستحق تسليم نفسه بهذا العقد لما
فيه من معنى الضر فاذا عمل الصبي وفرغ من العمل ففى القياس لا اجر له
لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي
الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد يتحقق منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا
العقد استوجب الاجر ولو لم نغبره لم يجب له الاجر والصبي لا يكون مجورا عما يتحقق
منفعة مكقبول الهبة والصدقة لان الحجر له دفع الضر فبقا للضر فيه بوجه لا حجر
كذا فى كشف البزوى وفي التحرير والمقتيرير ذكر في وجه الاستحسان
لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه حقة الصبي وهو ان يلحقه ضر لانه
عقد معاوضة مترد بين الضر والنفع فلا يملكه بدون اذن الولى فاذا عمل
بقي الاجر نفعا محضا وهو غير مجور فيه وتجب اجرة الصبي المجور بلا اشتراط
اسلامه اذا كان الصبي المجور من العمل حرا حتى لو هلك فى العمل له
الاجر بقدر ما قام من العمل لان الحجر لا يملك بالضمان اما العبد المجور اذا اجر
نفسه بغير اذن مولاه فتجب له اى لهذا العبد الاجرة بشرط السلامة اى
سلامة العبد من العمل فلو هلك العبد فى العمل فالقيمة اى فتجب
على المستاجر قيمة العبد يعنى ضمن المستاجر قيمة العبد من يوم الغصب
لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملكه بالضمان من حيث
وجب عليه الضمان لا الاجر اى لا يجب على المستاجر الاجر لان الضمان

والاجر لا يجتمعان وانما اوجبنا الاجر لنفع المولى ووجوب الضمان النفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا قاتل صبي بغير اذن ووليه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اياه له عند اذن ووليه فيكون حاله كحال الحر في الاستمان ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان استحق الرضخ بالرأى المهمة والضمان وانما المجتهدين اى ما دون السهم من الغنمة لانه غير مجبور عن النافع المحض واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لما دون فيه من حبة الولى مع عدم جواز شهوة القتل اى حضور الصبي للقتال بدون الاذن اى اذن ووليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله واتره صاحب الكشف ما حاصله انه يحتمل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده امان الصبي المجبور صحيح وذلك لا يصح الا من له ولاية القتال واذا كان له ولاية القتال كان مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في اسير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادة فاما عند ابى حنيفة وابى يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المجبور ليس يصح عندها فلم تكن له ولاية القتال ولهذا لا يعمل له شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحق شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المجبور عن القتال لدفع الضرر قد انقلب نفعاً بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق واشار الى ضعف

استحقاق الرضخ
اى ما دون
السهم من الغنمة
لان له اماناً

هذا الاحتمال ابن العمام في التحريم حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن
 امير الحاج صاحب الكشف في ان استحقاق الرضخ قول الكل على الاصح
 حيث قال والاصح ان هذا جواب الكل لان المحجور عن القتال لدفع الضرر
 وقد انقلب نقاباً بعد الفراغ منه فلا معنى للمحجور عن الاستحقاق انتهى والخامس
 اى ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق ونحوه من العتاق والصدقة والهبة
 فانهما ضرر محض في العاجل بازالته ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع
 يعود اليه فلا يملكه اى لا يملك الصبي بنفسه الخامس لو باذنه وولييه حتى لو
 طلق الصبي امرته باذن الولى بالطلاق لا يقع الطلاق كما لا يملكه اى
 الخامس عليه اى على الصبي غيره اى غير الصبي كالولى والوصى والقائم
 لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من النظرات ثابتة الولاية فيما هو ضرر محض في
 حقه قال صاحب الكشف كان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق
 في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع
 قال شمس الانامى السرخسى في همل الفقه زعم بعض مشائخنا رحمهم الله ان
 هذا الحكم غير مشروع اصلاً في حق الصبي حتى ان امرأة اى امرية الصبي
 لا تكون محلاً للطلاق قال وهذا اى هذا الزعم وهم عندى فان
 الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك
 الطلاق ولا ضرر للصبي قيمه اى في ملك الطلاق واثبات اصل الملك
 وانما هو اى الضرر في الايقاع اى ايقاع الطلاق فانه يبطل به
 ملك النكاح فينبغي ان لا يصح النكاح لكن رباً متقياً من الزوجة مضراً عظيمة

فیمبذ لا ضرر فی الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه اى الى ايقاع الطلاق من
جهة لدفع الضرر كان الايقاع صحيحا من اصبى وبهذا يتبين فساد قول من يقول
انما اشتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالى عن حكم غير معتبر شرعا كبيع المحر وطلاق البهيمة لانما لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت
في حقه عند الحاجة حتى اذا سلمت امرته وعرض عنده الاسلام فابى فسرق بينهما
وكان ذلك طلاقا في قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا ارتد وقعت الفرقة
بينه وبين امرته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرته مجبوا فخاصته في
ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ كذا في الكشف والتقرير وايضا
في الكشف واذا كاتب الاب او الوصى في نصيب الصغير من عبد مشترك
بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار اصبى معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة
نصيب شريكه ان كان موسرا وبهذا الضمان لا يجب الا باعتاق فيكفي بالا بهلية القاص
دون حمله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في
حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالا بهلية القاصرة
لتوفير المنفعة على اصبى وهذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض
القاضي مال اصبى ضرر محض لانه قطع الملك عن العين ببدل في ذمته
المستقرض ولا نفع فيه فهو من القسم الخامس ولا يملك القسم الخامس
على اصبى غير اصبى فكيف يملك القاضي الاقتراض على اصبى مع ان
القاضي يملكه على اصبى اجاب عنه بقوله وانما يجعل اقراض القاضي ماله اى
مال اصبى من المصلحة اى المعنى لانه اى اقراض القاضي حفظه وصيانته

الحق في قول من قال
ببين من قول من قال
لو اشتنا ملك الطلاق
كان خاليا عن حكمه
لانما لا نسلم خلوه عن حكمه
اذ الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة حتى اذا سلمت
امرته وعرض عنده الاسلام
فابى فسرق بينهما وكان
ذلك طلاقا في قول ابى
حنيفة ومحمد رحمهما الله
تعالى واذا وجدته امرته
مجبوا فخاصته في ذلك
فرق بينهما وكان طلاقا
عند بعض المشايخ كذا في
الكشف والتقرير وايضا
في الكشف واذا كاتب الاب
او الوصى في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين
غيره واستوفى بدل الكتابة
صار اصبى معتقا نصيبه
حتى يضمن قيمة نصيب
شريكه ان كان موسرا وبهذا
الضمان لا يجب الا باعتاق
فيكفي بالا بهلية القاص
دون حمله معتقا للحاجة
الى دفع الضرر عن الشريك
فعرفنا ان الحكم ثابت في
حقه عند الحاجة فاما بدون
الحاجة فلا يجعل ثابتا لان
الاكتفاء بالا بهلية القاصرة
لتوفير المنفعة على اصبى
وهذا لا يتحقق فيما هو
ضرر محض ولما كان يرد ان
اقراض القاضي مال اصبى
ضرر محض لانه قطع الملك
عن العين ببدل في ذمته
المستقرض ولا نفع فيه
فهو من القسم الخامس ولا
يملك القسم الخامس على
اصبى غير اصبى فكيف
يملك القاضي الاقتراض
على اصبى مع ان القاضي
يملكه على اصبى اجاب عنه
بقوله وانما يجعل اقراض
القاضي ماله اى مال اصبى
من المصلحة اى المعنى لانه
اى اقراض القاضي حفظه
وصيانته

لما لم يصبي مع قلة على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض بعلمه
 من غير حاجة الى دعوى وبينة فان علم القاضى كاف في الحكم وتحصيل المال
 منه فلا احتمال للمحذور به عند علم القاضى بخلاف الاقتراض من غير الملى لاقتضار
 القدرة على الاقتضاء في الكشف صح الاقتراض من القاضى وصار هو مندوبا
 اليه لان الدين الذى على المستقرض بواسطة ولاية القاضى بيد العين
 وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويعرضه مال
 اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملازمة وباعتبار علم
 القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان
 مصوناً عن التلف فوق صيانة العين فان العين يجرى عنها التلف باسباب
 غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله
 بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له ونفعا فيملكه على
 اصبي وضررا من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه انتى قال مولانا
 نظام الملة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية في زماننا نظرا لاحتياطة
 اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الاحتياطة في القضاة اقصى ان لا
 يفتى بالاجزاء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال انبه
 اصبي من الملى لعدم القدرة على الاستيفاء لانه لا يمكن من تحصيل المال
 من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا في رواية يملك الاب
 اقراض مال انبه اصبي من الملى لان الاب يملك التصرف في المال
 بنفسه فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فبعد ذكرنى شرح الساجع لاصغير

تقاضیخان رحمہ اللہ تعالیٰ الیہ اب لو اخذ مال الصغیر قرضاً جائزاً نہ یملک علیہ
والوصی لو اخذ مال الیہ تم قرضاً لایجوز فی قول ابی حنیفہؒ وقال محمدؒ لا بأس بہ
اذا کان مملوئاً قادراً علی الوفاء و ذکر فی احکام الصغار نقلاً عن المنقذ انہ لیس
للقاضی ان یشترض مال الیہ تم والغائب بنفسہ والسادس ای ما ہو حق للعبد
متردد بین النفع والضرر ومحمّل لهما کالبیع فانه اذا کان ربها کان نفعاً واذا
کان خاسراً کان ضرراً والاجارة فاسما اذا کانت اقل من اجر المثل یمکن
نفعاً فی حق المستاجر واذا کانت اکثر من اجر المثل کانت ضرراً فی حق المستاجر
و غیرهما من المعایض والضرر التي یؤخذ فیہا العوض کالتکاح والکتابة والشركة
والاخذ بالشفعة والاقرار بالنصب والاستهلاك والرهن فیہا ای فی
ہذہ الاشیاء نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضم مرای الوالی باجازة
بند فمع الاحتمال ای احتمال الضرر لان الوالی لایرعی المصلحة الا فیما لہ فیہ
نفع غالباً فالتحقق بما یتحقق نفعاً فیملک الصبی ہذا القسم السادس معہ
ای مع رائے الوالی لاندفاع الاحتمال المذكور ثم عند ابی حنیفہؒ لما
انجبر الفصول ای قصور رائے الصبی بالاذن ای باذن الوالی ورائہ
کان الصبی الماذون کالبالغ فی نفاذ التصرفات فیملک الصبی ہذا
القسم بغین فاحش وهو لا یدخل تحت تقویم المقومین مع الاجانب
باتفاق الروایات عن ابی حنیفہؒ ومع الوالی فی رواية عنه بخلاف رواية
اخرے عنه فان فیہا لایملک لان الوالی متمم فی الاذن تجوز ان یکون اذن
خدا عامنہ لاخذ مالہ ولا کذلک فی الاجنبی فینفذ بیع الصبی مثلاً من الاجانب

بغبن فاحش كما يتخذ بيع غيره من البالغين او كما يتقذبعه بعد البلوغ
 وان كان لا يتخذ بيع الصبي من الولي بغبن فاحش باتفاق الروايات و
 يتخذ في رواية وعندهما اي عند ابني يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجوز
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقا لا من الولي ولا من غير الولي قال
 الباقلاني وقول ابني حنيفة اصح لان استمرار الصبي بغير اذن الولي صحيح وان
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظير الذي يظهر لي ان قولهما اي قول
 ابني يوسف ومحمد اظهر فلتبطل كذا في التفسير شرح التحرير لان الاذن
 انما اعتبر شرعا ليا من الضر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم ان اذنه لم
 يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الاله آبادي لان الاذن بالبيع
 راجع الى الاذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش استتمسألة
 سفر المعصية من ابني والا باق وقطع طريق ونحوه لا يمنع الرخصة
 المتعلقة بالسفر كقصر الصلوة الرباعية وافتار الصوم عندنا اي عند اصحابنا
 الحنفية خلا فالائمة الثلاثة فان سفر المعصية عندهم يمنع الرخصة
 والدليل لنا اے لاصحابنا الحنفية على كون سفر المعصية غير مانع
 عن الرخصة الاطلاق اے لطلاق نصوص الرخص قال الله تعالى فمن
 كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في الحضر
 اربع ركعات وفي السفر ركعتين ومن سنا احمد وصحيح ابن حبان وصحيح
 ابن خزيمة وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم
 كان خطأ كبيراً هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله
 تعالى ومن قتل مومناً خطأ وقوله عليه السلام رفع عن اثمى اخطأ والنسيان
 ثم قال والخطأ ان يكون عائد الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى الانسان
 على ظن انه صيد فواقص الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البرودي وذكر صدر الشريعة في التوضيح اخطأ هو ان يفعل فعله من غير
 ان يقصده قصد انا كما اذا رمى الى صيد فاصاب انساناً فانه قصد المرء
 لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام انتى وذكر التفتازاني في السلوك
 ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطأ يوجب قصد الفعل دون
 قصد المحل انتى وذكر ابن الهمام في التحرير اخطأ ان يقصد بالفعل غير
 المحل الذي تقصده اجنبية كالمضغطة تسرى الى الحلق والرمي الى صيد
 فاصاب آدمياً انتى فان القصد باذخال الماء الفم ليس الى الوجه وبالرمي
 ليس الى الادمى كذا في التفسير جائزة عقلاً اى لا يابى العقل عن تجويز
 المواخذة على ارتكاب اسيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافاً للمعتزلة
 فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطأ ولا يلحق بجنايته تعالى والدليل على
 اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطأ قوله تعالى ربنا لا تأخذنا
 ان نسينا ولا اخطانا فان الباري تعالى سئل عن عدم المواخذة بالخطأ فيه
 والا لم يكن امرنا ان نسا له عنه ولو كانت المواخذة بالخطأ غير جائزة
 عقلاً لكانت مستحيلة والسؤال كما يستحيل نفياً باطل لان عدم وقوعه

ضروري فلا فائدة للسؤال لعدم وقوعه والمعتزلة قالوا في الاستدلال على
 عدم جواز المواخذة بالخطأ بان المواخذة بالجناية وهي اى الجناية امت
 يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطأ لان الخطأ غير قاصد الى الخطأ فلا جناية
 في الخطأ فكيف يؤخذ به قلنا في اجواب المواخذة في الخطأ بعد التثبت لاحتمال
 الواجب الذي يثبت منه خطأ لا بنفس الخطأ ولا شك في ان ترك التثبت
 والاحتمال جناية وقصد وان لم يكن نفس الخطأ جناية وقصد او لما كان الخطأ
 سبباً عن عدم التثبت الذي هو جناية تعد الخطأ اى جناية فالدونوب كالسموم
 فلما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ كذلك تعاطى
 الذنوب فيض الى العتاب وان لم يكن عزيمة الا ان فيه اى في الخطأ
 شبهة العدل من اى عدم الجناية والشبهة دارة من العقوبات فلا
 يؤخذ مجداً من لوزفت اليه غير امرته فوطيها على ظن انها امرته لا يجب
 احد ولا قصاص حتى لورمى الى النيران على ظن انه صيد فقتله لا يجب
 القصاص دون ضمان المتلفات خطأ من الاموال بيان للمتلفات
 احترازاً عن النفوس فلو تلف مال الانسان خطأ بان رمى الى شاة او بقره
 على ظن انها صيد او اكل مال الانسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
 مال الاجزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطياً معذوراً لا ينافي عصمة المحل والدليل
 على انه بدل المحل الاجزاء لفعل انه لو تلف جماعة مال الانسان يجب على الكل ضمان
 واحد كما لو كان المتلف واحداً ولو كان جزء الفعل لوجب على كل واحد ضمان
 كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطأ بان اراد

ان يقول مثلاً استنى فخرى على لسانه انت طالق عندنا اى عند الحقيقة كما
هو مسمى عن ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله تعالى لكن الوقوع عندنا انما
هو فى الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى منى امرته كما نص عليه ابن الهمام
فى التحرير وفتح القدير وافره ابن امير الحاج فى المقتدر خلافاً للشافعية
رحمهم الله تعالى فانه قال بعدم وقوع طلاق المخطئ لان الطلاق يقع فى الكلام
واعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد القصد فى الخطأ واذا لم يعتبر كلامه
فكيف يقع طلاقه كما فى النائم اذا طلق امرته فى حالة النوم لا يقع طلاقه
بالاتفاق قلنا فى جواب الشافعى نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف
الحكم على وجود حقيقة لان فى وقف الحكم على وجوده حقيقة حرج اذا غفلت
عن معنى اللفظ كما هى فى صورة الخطأ وعدم القصد امر حقيقى باطن فكيف
يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافى الحكم به وللقصد سبب ظاهر وهو العقل والبلوغ
فاقيه غيبين البلوغ عن عقل مقامه اى مقام القصد دفعا للمخرج كما
يقسم السفر مقام المشقة فى رخص السفلان العاقل البالغ لا يفعل الفعل غالباً
الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه دليلاً على القصد بخلاف النوم فان عدم
القصد فيه ظاهر للعلم بيقيناً بان النوم ينافى فعل العقل بالتعلل لان النوم
مانع عن استعمال العقل فكانت اهلية القصد معدومة فى النائم يفتن من غير
حرج فى ذلك كذا فى التفسير مسئلة الكراهة وهو حمل الغير على
ما يرضاه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه كذا فى التلويح و
التحرير والتفسير وقال شمس الائمة السرخسى فى اصول الفقه هو اسم لفعل

یفعله الانسان بغیره یقتضی به رضاه او یفسد به اختیاره وهو نوعان مجبس بان
 یضطر الفاعل الی مباشرة المکره علیه بما یفوت النفس والعصو ولو انما
 لان حرمة کحرمة النفس بغلبة ظنه والا اذا لم یغلب علی ظنه تفوت احدیما لان
 ذلک تمهید و تخویف لا یحقق لایکون اکرارا اصلا فیفسد الاختیار بحمله مستند الی اختیار
 آخر لا انه یعدمه اصلا او حقیقة القصد الی امر مترددین الوجود والعدم بترجیح
 احد جانبیه علی الآخر فان استقل الفاعل فی فقدہ فصیح والافساد
 یعدم الرضا کذلک فی التحریر والتقریر فی التلویح ومعنی افساده الاختیار
 ان الانسان مجبول علی حب حیاته وذلك یحمله علی الاقدام علی ما اکره علیه
 فیفسد اختیاره من هذا الوجه انتهى وغیرہ ای غیر لمجئ غیرہ ای غیر
 الاکره بما یفوت النفس او العصور هو الاکره بغیر ما یفوت النفس او العصور
 کالجس والضرب وهذا یتمثل الوجهین الاول ان یکون مثالا لغیر ما یفوت
 النفس او العصور وثانیهما ان یکون مثالا للاکره الغیر الملبی فیکون معناه
 کالمحل علی المکره علیه والاکراه علی شئی بالجس والضرب الذی لا یفنی الی
 تلف عضو وباتلاف الاموال وغیرہ ما بان لو لم یفعل هذا الامر المکره علیه
 بجس او یضرب او یتلف ماله او یعال به غیره فلهذا القسم من الاکره یعدم الرضا
 ولا یفسد الاختیار لتمكن المکره من الصبر علی غیر ما یفوت النفس او العصور
 اما تمهیدہ بجس نحو ابنة وابیه وأمنه وزوجته وكل ذی رحم منه کاخته
 و اخیه لان القرابة المتبادرة بالحرمة بمنزلة الولادة فالقیاس انه لیس باکره
 لانه لا یلحقه ضرر بذلک والاستحسان انه اکره لان جسمه یلحق به من الحزن

المفترق
 یفوت النفس
 قالوا الاختیار
 الجس والضرب
 ذی رحم من غیر
 "من غیره" العذر
 تشابه

والتم بالحق بحبس نفسه او اكثر فلما ان التهديد في حقه بذلك لعدم تمام الرضا
فكذا التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقير وذكر صدر الشريعة في
التشقيح والاكراه وبحبس عنده اے عند الشافعي سوار انت في التشقيح لان
في الحبس ضررا لقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقه له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف
بها فيدخل في القتل والضرب لم يرح اى الشديدا وقطع العضو وتخليد السجن
لانطاب السجاه واثلاف المال ونحو ذلك انت في ذكر الاسنوي في شرح
المنهاج الاكراه قد ينتمى الى حد الاكراه وهو الذي لا يتبع للشخص معه قدرة
ولا اختيار كالاقار من شاهق وقد لا ينتمى اليه كما لو قيل له ان لم تقتل هذا حالا
قتلتك وعلم انه لو لم يقتله حالا قتله انت وهو اى الاكراه لا يمنع التكليف
بالفعل المكره عليه بنقيضه مطلقا سوار كان الاكراه بلجيا او غير بلجى
كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التشقيح وابن الهمام
في التحرير واقره صاحب الكشف والتفتازانى في التلويح وابن السكيت في
في التقير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازى في المحصول والامام
في الاحكام والبيضاوى في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه يمنع
التكليف بالفعل المكره عليه بنقيضه في ضمن الملبى وذكر ابن التمساني
في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غير اى غير الملبى يعنى
الاكراه في ضمن غير الملبى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
وقال ابن التمساني في شرح المعالم وهو مذاهب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاکراه بمنع التكليف في الملجأ بعين المکره عليه ونقيضه ويمتنع في غیره
 ای فی غیر الملجأ فی عین المکره علیه دون نقيضه ای نقیض المسکره
 علیه یعنی لا یمنع الاکراه فی غیر الملجأ التكليف بتقيض المکره علیه عند المعتزلة فان
 اکره علی ترک الصلوة یا حبس فالترک غیر مکلف به واما الصلوة فمکلف بها
 والدلیل لئلا ای للحنفیة القائلین بان الاکراه مطلقاً بلجياً کان او غیر بلجی لا
 یمنع التكليف بالفعل المکره علیه ونقيضه ان الفعل المکره علیه وكذا نقیضه ممکن
 فی نفسه الفاعل متمکن اے قادر علی ایقاع وعدم ایقاعه کیف لا یکون
 متمکناً و احوال هو ای الفاعل یختار اخف المکره وهین من المکره
 علیه والمکره به فان رای افضل المکره علیه اخف من المکره به یختاره وان را
 المکره به اخف من افضل المکره علیه اختار المکره به فالفاعل قادر فیصح التكليف
 ولذا ای لا یل ان الفاعل یتمکن علی ایقاع الفعل المکره علیه وعدم
 ایقاعه قد یفترض علی المکره ما اکره علیه کالاکراه بالقتل علی شرب الخمر
 فیاثر المکره بترکه اے ترک ما اکره علیه کشر الخمر عالمناً بسقوط
 حرمة الاباحته فی حقه لقوله تعالی الا ما اضطررتم الیه والافتدام علی المباح
 عند الاکراه منرض و قد یجزم علی المکره ما اکره علیه کعلی قتل مسلم ظلماً
 ای کالاکراه علی قتل مسلم ظلماً من غیر تقصیر موجب للقتل فیوجز المکره
 علی الترتیب اے ترک قتل مسلم ظلماً کعلی اجراء کلمة الکفر اے کما یوجز
 المکره علی اجراء کلمة الکفر علی لسانه بالترک والحاصل ان ما اکره علیه منرض
 ومباح ورضه وحرام و یوجز علی الترتیب فی الحرام والرضه ویاثم فی النرض

والمباح وكل من الابخر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكناً على الفعل و
عده والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم ياتم ولم يوجر و
بالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يوجب عملاً بالغرمة وبهذا يقطع الاعتراض
اي اعتراض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له
الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه ياتم
فهو معنى الفرض كما اذكر التقاضاني في التلويح وابن امير الحاج في التمهيد
قال المفصلون بين الاكره الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن التكليف
بخلاف الثاني فانه ليس بمانع عن التكليف في الاستدلال على ان الاكره
الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبمقتضيه بان المكروه حلي لاجل وقوعه
من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه مضطر في الارتقاء احياء
نفسه والمضطر اليه واجب وضد الواجب ممتنع والتكليف بهما اے بالواجب
والممتنع محال كذا استدلال الامام في المحصول وهو معنى قول صاحب
التمهاج لزوال القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان
شا ترك فقلنا في جواب استدلال المفصلين انما لان المكروه عليه
واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والفاعل
قادر عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى ولا تقوا
بايديكم اے التملكه او بالعقل فان العاقل من شاء ان يختار ما هو اخف عنه
وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والايجاب الامتناع بالشرع
او بالعقل لاينا في الاختيار للفاعل بل هو اے كل واحد

من الايجاب والامتناع بالشرع او احقل من حجب لمجانِب الفعل والترك
 لا موجب لمجانِب الفعل او الترك التزج لا ينافي الاختيار حتى يمتنع التكليف
 فتأمل فانه دقيق وقالت المعتزلة الذاهبون الى ان الاكراه في غير الملبى يمنع
 التكليف في عين المكروه عليه دون نقيضه في الاستدلال على ندمهم بان المكروه
 اذا اكراه على عين المامور به كالصلوة مثلاً فلا يثبت به اى بالمامور به لداعى الاكراه
 فان الانسان يميل اولاً الى دفع المضار الجسمية كالضرب بحبس فالاكراه هو البعث
 اولاً الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر الى هذا الباعث يفعل المكروه الفعل لا
 لداعى الشرع فلا اخلاص لعدم الامتناع بحكم الشرع فلا يثبت عليه اى على
 ايتان هذا المامور به فلا يصح التكليف به اى بهذا المامور فانهم يشترطون
 في المامور به ان يكون بحال يثاب على فعله بخلافه اذا اتى بنقيض
 المكروه عليه كما اذا اكراه على ترك الصلوة فالتى بالصلوة فانه اى المكروه
 ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله
 فيثاب على هذا التقدير قال بركت الآله آبادى لانه اذا اختلف فيه الداعيان
 فيترك مقتضى داعى الاكراه واتى مقتضى داعى الشرع فهو ابلغ في
 الاجابة لداعى الشرع انتى قلنا في جواب استدلال المعتزلة
 بما اورده عليهم القاضى ابو بكر الباتلاني ونقله عنه ابن التمساني في شرح
 المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف لهذا المكروه عليه وصحة التكليف بالضد
 فحققت المقدرة على الضد لان الدواعى لا يكلف العبد الا بعد خلق القدرة
 له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على ضده اى على

سند ذلك اشئ فالقدرة على ضد المكروه عليه وتدرية على ضد المكروه عليه
 وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه فصار المكروه عليه معتدورا
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المتعزلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لعدم
 ترتب الثواب على اتيانه ومشتراطهم كون المأمور به بحال يثاب على فعله
 فلم ان يمينوا كليتة قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
 انما لانهم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين بذلوا
 انفسهم في سبيل التلايقدمون على الفعل الا لداعي الشرع وانما الاعمال
 بالنيات قال الغزالي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكاة
 مثلا ان اتى بداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا مسئلة
 لاحد ج في الدين عقلا كما هو عند المتعزلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجاء الاوصاف الكمالية التي من جبلتها الرحمة الواسعة لا يوقع عباده
 في المحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم بامر شق عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو اى المحرج
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدّة وعلى بعضها بالضعف او العاجز
 من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف الاحكام بقدر
 الحرج فلهذا اى لاجل انه لا حرج في الدين والحرج كل مشكك
 لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بنائه وعدم كمال
 عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه الباطل اى لا يجب

شئ من الاحكام على المعتوه البالغ لقصد العقل والعتة آفة يوجب خللا
 في العقل فصيير صاحبه مختلط الكلام فيثبه بعض كلامه كلام العقل . وبعضه
 كلام المجانين وكذا سائر امور كذا في كشف اليزدوى وفي التحرير العتة اختلاط
 الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا اختصار محجب لتعريفه
 باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيثبه مرة كلام العقل . ومرة كلام المجانين
 وكذا سائر امور . وحسن منه ما قيل آفة ناشية عن الذات توجب خللا في
 العقل فصيير صاحبه مختلط الكلام فيثبه بعض كلامه كلام العقل . وبعضه كلام
 المجانين وحسب بناشية عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختار عامة
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التويم ان حكم العتة حكم الصبا
 الا في حق العبادات فان لم ينقطبه الوجوب احتياطاً من وقت الخطاب
 هو البلوغ بخلاف الصبالة وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
 في اصوله مشيراً الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العتة غير ملحق بالصبا
 بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة
 نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعاً اذا المعتوه لا يقف على عواقب
 الامور كصبي ظمست قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل كما اثر في سقوط
 الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ
 ايضاً كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنوناً لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال
 العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه
 سوار وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن الصبي

في حالتها الحيض والنفس وعدم وجوبه فببطلان ما يحجب ونقله اليك عن اكثر الفقهاء
 لتحقيق الالبية والسبب وهو شهود الشتر لانه يجب عليها القضاء بعد
 ما فاتها فكان المأني به بدلا عن الفات قيل لا يجب وذكر متاحسرا انه
 الاصح عند الجمهور لا تنقار بشرط وهو الطهارة وشهود الشتر فوجب عند انتقار
 العذر لا مطلقا ووجب القضاء متى وقف على سبب الوجوب وهو ههنا شهود
 الشتر وقد تحقق لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على
 من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على ان وجوب
 القضاء بما به وجوب الاداء واما بناء على انه بسبب جديده فظاهر ولا يستدعي
 وجوباً سابقاً فلا يتوقف وجوبه على وجوب الاداء اور ويلزم على هذا ان لا يسمى
 قضاء لعدم استدراك ما فات من الوجوب واجيب بما يلزم لو انحصر موجب التسمية
 فيما ذكرتم وهو ممنوع فانه انما يسمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد
 سبب وجوبه ولم يحجب لما منع قال ابن الهام في التقرير والانتقاء يعني عدم
 وجوب اداء الصوم على الحائض والقضاء في حالتها الحيض والنفس ليس
 وقال تميمه ابن ابي الحجاج في التقرير هو الوجه الذي لا معدل عنه لان
 الاداء حاله الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجباً ما عوراه للتناهي بينهما ومن هذا
 والمد اعلم قال السبكي اختلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جائز اتفاقاً
 والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً لكن ليس كذلك بل فائدة بينهما كما في
 الذخائر فيما اذا قلنا يجب التعرض للاداء والقضاء في البنية فان قلنا لوجوبه
 عليها نوت القضاء والاداء فانه وقت توجه الخطاب والمدحجانه وتعالى

وكون المرض من اسباب الحزفانه سبب الموت بواسطة تراوف الآلام والموت
 عجزنا لصل حقيقة وحكما ليس فيه ثوب القدرة بوجه شريعت العبادات للمريض
 في المرض قيل المرض حالة في البدن خارجة عن المحسوس الطبيعى وعبرة
 بعضهم بهيئة الحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب
 الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يحدث عنها بالذات آفة
 في العقل وآفة يعقل ثلث التغير والنقصان والبطالان والتغير ان تحيل صورا
 لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلاً والبطالان الحسى كذا في كشف
 النزوى وفي التقرير شرح التحريم عن عبارات منها ما يعرض البدن فيخرج
 عن الاعتدال الخاص ومنها هيئة غير طبيعية في بدن الانسان بسبب الافعال الطبيعية
 والنفسانية والحيوانية غير سليمة ولبط الكلام فيه يعرف في منه على قدر الملكة
 اى الطاقة حتى شيع له الصلوة قائماً اذا لم يجز عن القيام او قاعداً
 اذا عجز عن القيام او مضطجاً اذا عجز عن القيام والقعود وانتفى الان في
 الخطأ مجتهداً حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت ولا ياثم ولو اخطأ
 في الفتوى بعد ما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم
 فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد ووجه انتفاء
 الاثم ان احصته عن الخطأ ليس في اختيار العبد فلو ادى الخطأ في الاجتهاد
 اى الاثم لا يميل احد اى الاجتهاد ومنذ باب الاجتهاد وفيه حرج
 عظيم وفي النسيان وهو عدم الاستحضار للشيء في وقت حاجته اى حاجته
 استحضاره فمثل هذا النسيان عند الحكماء والسهو والفرق بين النسيان وهو

من حيث اللغة بعيد كما ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير باختلافهما لان اللفظة
 لا تفرق بينهما وان فرقوا بينهما بان السهو زوال الصورة عن المذكركة مع بقائها
 في المحافظة والنيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب
 جديد وقيل النيان عدم ذكرها كان مذكورا والسهو غفلة عما كان مذكورا وما لم يكن
 مذكورا فالنيان اخص منه مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندى
 شارح البدیع والحق ان النيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى
 تعريفه بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النيان كما يعلم الجوع والعطش
 ووجه انتفاء الاثم ان الانسان مضطرب في النيان فلو ادى النيان الى الاثم
 لكان له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الله عن
 استي اخطار والنيان وما استمكن هو عليه رواه ابن حبان واسحق بن عمار
 صحيح على شرطهما ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا
 اذ ليست في الصوم مبيحة مذكرة للصوم والطبع دافع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الدينى ليقط عند كون النيان لما هو فيه مع الداعي الى فعل
 ينافيه بدون ذكر لما هو فيه دفعا للحرج فلا يفسد الصوم ولا يلزم منه الاثم
 وخفف في السفر لانه مظنة المشتة فلو شذوفية لكان حرجا فشرعت
 الد باعية من المكتوبات ركعتين ابتداء كما في الصحيحين عن عائشة
 رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر
 وزيد في صلوة الحضر وشرع مسهل الحنف للمسافر في السفر الى ثلثة
 ايام ولياليها كما في صحيح مسلم من حديث شيخ بن ماني قال سالت

عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت آيت علياً فإنه كان
 يسافر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فائتية فسأله فقال حبلى للمقيم
 يوماً وليلاً وللمسافر ثلثة أيام ولياليها ولو لم يكن مشروءاً للمسافر لثلاثة
 أيام بل كان مشروءاً كما للمقيم لئلا يوم وليله لكان حرجاً وثبتت الرخصة
 لثلاثة سفر من قصر الربعة وقصر رمضان وغيرهما للمسافر بالشروع
 في السفر قبل تحققة السفر وتحقق السفر بعد مضي مدة السفر وهي
 ثلثة أيام دفعا للحرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم و
 أصحابه فإنه عليه السلام كان يترخص في قصر المسافون حين يخرج إلى السفر
 كما في الصحيحين عن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعاً والعصر
 بذي الحليفة ركعتين وروى ابن أبي شيبة في مصنفه ان علياً خرج من بهرة
 فصل الظهر اربعاً ثم قال انا لو جازناها الحين لصلينا ركعتين وروى عبد الرزاق
 في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر الصلوة حين يخرج من
 شعب المدينة وان كان القياس ان لا تثبت الرخصة الا بعد تحقق السفر
 لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك
 القياس بالسنة ولو اقام المسافر اربعة ايام قبل المدة اى
 مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيماً ولزم عليه احكام الافاقة حتى صلى
 صلوة المقيم في انصرافه ولو كانت الاقامة وينتهي في المفازة التي لا يمان
 فيها مع ان المفازة ليست محل الاقامة لانه اى كونه مقيماً دفع للسفر
 قبل تحققة فتوى الاقامة الاولى ودفع السفر دفع لها اى للرخصة الثابتة

على ان الثمن في ذمة الاجنبى لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت
 الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان
 يسترد من المودع مالا اودعه العبد عنده ما ذونا كان العبد او محجورا كذا في
 عامة مشروح الجا مع الصغير وصحة اقرار المولى على العبد بين لملك
 مالية العبد لا لملك ذمة العبد بدليل انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت
 صحة باعتبار الملك في الذمة هي متعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد
 على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو كقرار الوارث على مورثه بالدين
 فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة للوارث لان موجب اقراره
 استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى استحقاق مالية الرقبة
 والكسب فيصح فافترار المولى على عبده اقراره على نفسه بالحقيقة فلا
 يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر
 على العبد بين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه
 كما لا يصح على الاجنبى لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة
 له لا باعتبار ان ذمة العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد لو اخذ بهذا الدين بعد
 العتق ولو لم تكن الدين واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا
 نقول انما لو اخذ بهذا الدين بعد العتق لان مالية رقبة صارت مشغولة بالدين
 وقد اتفقا المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق
 سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر
 اذا عتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف

اليه مالية الرقبة مشغولة بالرهين كذلك بهنالكذا في كشف البردوى ولما كان
 يردان العبد منع عن التصرف فلو كان اهلا لما منع عنه اجاب عنه لقوله وانما
 الجحس اى المنع للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية بحق المولى فى
 رقبة العبد لان الدين اذا وجب فى الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء
 ومالية الرقبة والكسب ملك للمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا
 اذن فقدس منه بسقوط حقه كذا فى التقرير وفى بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
 من غير اذنه صارت الرقبة بالكتة فى الدين اذا وجب فى ذمته فلا يقدر المولى
 على الاستئذان فتمتنع المولى به انتهى فاذا نه اى فاذا اذن المولى للعبد
 فك الجحس الثابت بالرق اى ازالة منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
 ورفع المانع عن التصرف حكما واثبتا اليد له فى كسبه لا اثبات الاهلية
 اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان فى نفسه اهلا للتصرف و
 امتناع التصرف عنه لما منع وليس المانع الا حق المولى فاذا رفع للمانع
 لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا فى الاستدلال على ان العبد ليس
 باهل للتصرف ومالكية اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف فى المال
 لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
 اى للملك اذا شئى يملك بالبيع والشر والهبه وغيره من التصرفات في سبب
 عنه اى عن الملك اذ الملك يبيع التصرف ولذا لا يباح التصرف فى ملك
 الغير والتصرف شرع حكمه وهو الملك لا لذاته فلا يتفصل عنه فاذا لم يكن العبد
 اهلا للملك الذى هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا للتصرف فلا محالة اذا

كان اهلا للتصرف كان اهلا للملك قيل في وجه الملازمة ان كون التصرف
 سببا للملك وسببا عنه مستلزم لوجود الملك عند وجود التصرف اذ وجود الشيء
 يستلزم وجود سببه وسببه واللازم وهو اهلية العبد للملك باطل
 اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له في المال اصلا وكل
 ما في يده فهو ملك سيده فكذا المملوك فثبت ان العبد ليس باهل للتصرف
 واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للبدل اے لاستحقاق اليد
 والكلية لان البدل اے ملكه وهو عبارة عن كون الانسان قابضا على
 شيء بحيث يصح فيه التصرف انما يستفاد بملك الرقبة والتصرف
 وقد انتفيا وقد عدم الامران اعني ملك الرقبة والتصرف في حق العبد
 اذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه لغيره لاجل الاذن واقفا للمولى
 بطريق النيابة كصرف الوكيل وتوضيحه ان التصرف تملك او تملك فانه اذا اشترى
 شيئا كان تملكه كذلك اشترى والمالك يثبت للمولى بلا خلاف والتملك يقع
 له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التملك ايضا للمولى
 ولا يخفى لقول من قال التصرف يقع له وحكم يثبت للمولى لانا لا ننقل من
 قول القائل ان العقد يقع له سوية وقوم مع الحكم له لان العقد كلام
 موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام لا يطلق عليه اسم التصرف واذا اخذ اسم
 التصرف من كناية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة اے
 الحكم لامحالة كذا في كشف البرودي قلنا في جواب استدلال الشافعية
 بان سبيبة التصرف للملك لا توجب الا ان تكون اهلية التصرف مقتضية لاهلية

الملك بهذا الاقتصار موجود في العبد والتخلف أي تخلف اهلية الملك
 عن اهلية القرف في العبد لما منع من منع عن اهلية الملك في العبد وهو كون
 رتبة العبد مملوكة للسيد لا لعدم المقتضى اسـ ليس تخلف اهلية الملك
 عن اهلية التصرف لعدم مقتضى يقتضى اهلية الملك وهو اهلية القرف فالملازمة
 بين احراز الشرطية اعني قوله لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك عند
 ارتفاع المانع مسلمة واما عند وجود المانع فمنزوعة وايضا لان سلم الملازمة
 بين كونه اهلا للتصرف وبين كونه اهلا للملك بسبب كون اهلية القرف مسببة
 عن اهلية الملك وكون اهلية الملك سببا لاهلية القرف كما ان الملك سبب
 للقرف اذ لا تقيم الملازمة الا اذا لم يكن لاهلية القرف سبب غير اهلية
 الملك ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف وذكر بركت الاله ابا دى
 قوله قلنا تختلف جواب لقوله لان القرف سبب له وقوله ويجوز تعدد
 الاسباب جواب عن قوله وسبب عنه ووافقه شراح آخرون لكن
 يظهر من حاشية المصنف ان المقصود من قوله ويجوز تعدد الاسباب
 لاهلية القرف انتفاء منع الملازمة بين طرفي قول الشافعية واذا لم يكن
 اهلا للتصرف لم يكن اهلا للسيد المنقبة لقوله لان السيد انما يستفاد بملك الرقبة
 والقرف بانما لان سلم ان ملك اليد لا يستفاد الا بملك الرقبة والقرف
 يجوز تعدد الاسباب لملك اليد لكن لا يصح هذا الا اذا قدر المصنف اعني
 لفظ الملك قبل القرف في قوله لاهلية القرف انتفاء وفي التحريم والتقرير
 وكون ملك القرف لا يستفاد الا من ملك الرقبة ممنوع نعم هو اي ملك

قلنا قد اقتضينا ذلك
 اه عاصم ان الاربعة
 انما هو عند ارتفاع
 المانع المانع وجوده
 فلا اية من جملة ذلك
 على قوله ويجوز تعدد
 تعدد الاسباب ابا دى
 لان من ملك القرف
 لا يستفاد الا من ملك الرقبة
 يجوز تعدد الاسباب فانه

الرقبة وسيلة اليه اى الى ملك التصرف كما تقدم ولا يلزم من عدم ملكها اى الرقبة عدم المقصود لجواز تعدد الاسباب لملك التصرف اختص ما فى التقرير وذكر التفتازانى فى التلويح وحاصل الجواب ان المقصود الاصل من التصرفات ملك السيد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية للوسيلة لا يلزم عدم اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع استترة فرع للسنة وثمرة قولنا باهلية العبد للتصرف وما لملكه اليد خلافه للشافعى لو اذن له اى للعبد التصرف مطلقا اى فى انواع التجارة كلها عند علمائنا الثلاثة لوجود ذلك الحرج المانع من التصرف باهلية فلعنى التقييد اعنى لما اذن المولى عبده للتجارة يفوت حقه فى الخدمة وفى برابر رقبة عن الدين حتى يجب اداء الدين على العبد المماذون المملوكون اذا لا اذن عندنا فك الحرج لاثبات للاهلية واهلية التصرف قد كان فى العبد من نفسه وانما يتصرف باهلية فاذن المولى فى نوع من التجارة رفع للمانع وهو حق المولى المذكور واذا ارتفع المانع عن التصرف جاز له التصرف فى كل نوع من التجارة باهلية وتقييد المولى بنوع واحد لا اثر له وقال زفر والشافعى لا يجوز للعبد التصرف مطلقا بسبب اذن المولى له فى نوع بل يختص الاذن بنوع اذن المولى للعبد فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتخصيص لان تصرفه لما كان بطريق النية عنه كان كالوكيل صار مقصودا على ما اذن فيه لان النية به

عندنا اثنان لا يوجب
ملك المانع من التصرف
باهلية العبد
فقال زفر والشافعى
تصرف المملوك اذن المولى
عندنا اثنان لا يوجب
على ما اذن له من التصرف
بغير علم المولى

لا يتحقق بدون اذن الاصيل فثبتت يدك اى يد العبد الماذون على كسبه
 اى على ما حصل من كسب العبد عند علمائنا الثلاثة لانه يتصرف لنفسه بطريق
 الاصله عندنا كالمكاتب فانه يملك مكاسبه و انصرف بين الماذون
 والمكاتب ان المولى انما يملك حجره اى حجر العبد الماذون دون
 حجر العبد المكاتب بعد الكتابة لان فك حجره اى حجر العبد الماذون عن التصرف
 بالاذن بلا عوض فلا يكون لازما فيكون ملك حجره كالمكتبه يصح
 الرجوع عن فك حجره كما يصح الرجوع عن الهبة وانما لا يصح الرجوع عن الهبة
 في بعض الصور بحقيقة المعاوضة او شبهتها كما في الزوجية والقرابة او عدم
 المحل كما في الهلاك او انتقار المتعاقدين كما في موت احدهما او اختلاط
 الموهوب بغيره كما في الزيادة بخلاف الكتابة فانها يجوز فنكون لازمة
 فهو اى الكتابة وتذكير الضمير لكون الكتابة مصدرا ويجوز في المصدر التذكير
 والثاني كالببيع اى لا يصح الرجوع عن الكتابة ومنه كما لا يصح الرجوع
 عن البيع واقالة بدون الرضا ثم اعلم ان لما نحن في ثبوت الملك للمولى
 طريقتين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد
 مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دأب بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
 كان واقاله كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه لم يجعل ثابته عن المولى
 بل هو عامل لنفسه فكذا ههنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف
 لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهل للملك تحذر الايقاع
 له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الاخلافة عن العبد لان المولى

اقرب الناس الى العبد بقيام ملك في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
دين العبد المستغرق لما له ينفع ملك المولى في كسبه لان المولى انما
تيلقه الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه
بسبب ملكه في رقبة العبد كذا في كشف البرودي ومختار فخر
الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التبيين والتوضيح وابن الهمام في
التحرير هو الطريق الثاني مسئلة الموت فقبل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازم لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة وهذا عند اهل السنة كما في كشف البرودي وفي التقرير عندي الى
اهل السنة قيل هو عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة ومعنى الخلق في الآية
التقدير ثم هو ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح
بالبدن ومفارقة وتبدل حال وانتقال من دار الى دار وهو هادم لا سائر
التكليف ومناف لاهلية احكام الدين مما فيه تكليف ووجه كون الموت
مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت محقق التعبد اللازم الذي لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه او العجز به عجز خالص ليست فيه جهة العترة بوجه والتعبد
ينال في الاختيار ففات الغرض ونفوات الغرض وهو الايتان عن اختيار
قلنا ان الزكاة يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداها من التركة
خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء على ان الفصل هو المقصود في حقوق الدنيا

لحق قول الموت
بلازم لاهلية احكام الدين
بما فيه تكليف ووجه كون الموت
مسقطا للتكليف في الدنيا ان الغرض
من التكليف بالنسبة الى المكلف
هو اتيان المكلف به عن اختيار وبالموت
محقق التعبد اللازم الذي لا يرجى
زواله ولا عجز فوقه او العجز به عجز
خالص ليست فيه جهة العترة بوجه
والتعبد ينال في الاختيار ففات الغرض
ونفوات الغرض وهو الايتان عن اختيار
قلنا ان الزكاة يسقط عن الميت في حكم
الدنيا حتى لا يجب اداها من التركة
خلافا للشافعي رحمه الله تعالى بناء
على ان الفصل هو المقصود في حقوق الدنيا

عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود ودون الفعل حتى لو طفر المصدق
على الزكاة كان له ان يأخذ مقدار الزكاة وسقط الزكاة عنده كما في دين عباد
وعنده ناليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكاة ومثل حكم الزكاة حكم سائر
العبادات كالصلوة والصوم والحج وغيره في السقوط ويبقى عليه الاثم بسبب
تقصيره في فعله حال حيوة فان الاثم من احكام الآخرة والميت لم يحق بالآثام
في احكام الآخرة وما شرع على الميت اما الحاجة لنفسه او الحاجة غيره واثم
الثاني اعني ما شرع على الميت لحاجة غيره اما ان يكون حقا متعلقا بعين
او لا يكون حقا متعلقا بعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يبقى على ذمة الميت
الا ما كان متعلقا بعين ولا يكون ديناً فانه يبقى بعتك رتلك
العين كالودائع والغصب فانها متعلقان بعين الشئ المودع والمنصوب
فللمودع والمنصوب منه ان يأخذ الودائع والشئ المنصوب من ورثة المودع
والغائب كما يأخذانها منهما في حال حيوتها اذ المقصود في حقوق العباد
هو المال لا الفصل والفصل يتبع حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك
بقي حق العبد في العين بعد فوت من كانت العين في يده لحصول
المقصود وان فات الفعل لم يستل ما كان متعلقاً بالذمة فلا يخلو من ان يكون
وجوبه بطريق الصلة كالنقطة او لم يكن وجوبه بطريق الصلة كالديون الوجبة
بالعاوضة فما كان وجوبه بطريق الصلة حكمه السقوط الا ان يوصى به فيبقى
من التملك ما كان لا بطريق الصلة لم يبق بمجرد الذمة لضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق فان الرق يرجع زواله بالاعتاق غالباً لانه مندوب

اليه والموت لا يرجي زواله عادة وان احتل ذلك بطريق الكرامة والمعجزة
كما كان في زمان عيسى وغيره عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتل
ذمة العبد الدين بدون الفنام مائة الرقبة والكسب اليها لضعفها لا
تحمك ذمة الميت بالطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمة بمال تركه
وهو المراد من قوله او بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال
محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى
ذمة الميت لان الكفالة ضم ذمة في المطالبة كالديون فالدائن
ياخذ الديون من مال تركه او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصي له
ياخذ الوصية من ثلث مال تركه والتمهين فيجوز للميت من مال تركه
لكن التجهيز يقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا كان بقار
هذا القسم شرطاً بانضمام مال او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تصح
الكفالة بما عليه اے على الميت من الدين بعد الموت اذ مات مقلداً
بدون كفيل قبل الموت عندا يحنيفة لانها اے الكفالة عبارة عن
ضم الذمة اے ذمة الكفيل الى الذمة اے ذمة الاصيل في المطالبة
بما على الاصيل كما هو الاصح على ما في النهاية لانه اصل الدين كما
قيل وعسرى اے الشافعي بدليل بقار الدين بعد الكفالة على الاصيل
كما كان قبلها ولا مطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت الذي نهوا الاصيل
بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي
بالاداء منه ولا كفيل يطالب به كذا في كشف البرودي فلا ضرورة في

المطالبة فلا كفالة وعندهما اي عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 بصرهم الكفالة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلًا وبه اى بمذهب
 صاحبيه قالت الامامة الثلاثة يعنى مالكا والشافعي واحمد بن حنبل عمه ابن قدامة
 الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن ابي عمير اجماع في التفسير لمحمد بن جابر كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات وعليه دين فاني سميت
 فقال عليه دين قالوا نعم دنيا ران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
 الاضارء هما علي يا رسول الله فصله عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والنسائي ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
 لم يشرع مطلقا للمحقق الواجبة عليه ولا ميراثا عنها فلا يبطل للدين الواجب
 على الميت ولا يدبر الميت عنه الا ترمى لو اخلف كفيلًا به ثم كفل به
 انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
 الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لا ان برارة الاصيل توجب برارة الكفيل
 والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حضر في الطريق
 فتلقت فيهما مال او انسان بعد موته يجب الصمان عليه فلان يعق عليه الدين
 الواجب في حيوة او لم يفتش ابن الدين باق في الذمة بعد الموت
 وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بأنه مطالب حق للمدعي كذا في كشف
 البرودي ولذا اى لعدم كون الموت سببا يطالب الميت
 به اى بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا وعدم كون الموت
 مبررا يجرى التبرع بالاداء يعنى لو تبرع احد عن الميت باداء الدين

هذا قد ثبت جازما
 اذ من جابر كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا يصلى على رجل مات
 وعليه دين فاني سميت
 فقال عليه دين قالوا نعم دنيا ران قال
 صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة
 الاضارء هما علي يا رسول الله فصله
 عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والنسائي
 ولان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
 لم يشرع مطلقا للمحقق الواجبة عليه ولا ميراثا عنها فلا يبطل للدين الواجب
 على الميت ولا يدبر الميت عنه الا ترمى لو اخلف كفيلًا به ثم كفل به
 انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت
 الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لا ان برارة الاصيل توجب برارة الكفيل
 والا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حضر في الطريق
 فتلقت فيهما مال او انسان بعد موته يجب الصمان عليه فلان يعق عليه الدين
 الواجب في حيوة او لم يفتش ابن الدين باق في الذمة بعد الموت
 وهو واجب التسليم والبقاء موصوف بأنه مطالب حق للمدعي كذا في كشف
 البرودي ولذا اى لعدم كون الموت سببا يطالب الميت
 به اى بما عليه من الدين في الآخرة اجماعا وعدم كون الموت
 مبررا يجرى التبرع بالاداء يعنى لو تبرع احد عن الميت باداء الدين

خل اخذه للدائن ولو برت ذمة الميت من الدين بالموت لم يحصل
 اخذ الدين للدائن والجواب عما استدلل به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انه
 اى قول ابى قتادة هما على فى حديث جابر يَحْتَمِلُ الْعِدَّةُ اى الوعد
 بوفاء الديارين قايحتمل ان يكون اقرارا بكفالة سابقة كانت
 فى وقت حياة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى فى كشف البزوص
 واستدلاهم بالمحدث ليس بصحيح اذ ليس فى الحديث انه لم يكن هناك مال
 ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيه ايضا ان
 هذه كفالة صحيحة مبتدرة على وجه يتبني عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة و
 الملازمة والجبر على القضا بل احتل الاقرار واحتل العدة وهى اقرب
 الوجوه لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف كان
 النبى صلى الله عليه وسلم كان لا يصلح الملم يتبين له وجه القضا وبالعدة تبين
 له الوجه بتار على ظاهر الحال فى الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 كما تبين بالمال لان الظاهر هو ان القضا قبل الهلاك كذا فى الاسرار
 للقاضى ابى زيد وقال ابن المما فى التحرير والجواب عنه باحتماله العدة
 وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للمجهول انتى وذكر ابن امير الحاج فى التحرير و
 الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلت وهو مشكل بما فى لفظ
 جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد ومجمل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 هما عليك وفى مالك والميت منهما برئى فقال نعم فصله عليه وعلى هذا
 فيعمل على ان ابا قتادة علم صاحب الدناير حين كلفها واجاب فى البسط

قال ابن المما
 اذ لا يصح الكفالة
 انتهى فى القضا
 لان مقتضى الجبر
 جابر صح الاسناد
 اصل الحديث
 ينشأ من قول
 اقول ظاهره ان
 الله تعالى ان
 براءة الله
 قتل
 وحكم الله

وغيره بانهما على محتمل كلام من انتشار الكفالة والاقرار بكفالة سابقة على حد
سوابق وهي واقعة حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
قلت ويشكله ما في لفظ جابر لاحد باسناد حسن فتحملها البوقمادة فائيناه فقال
الديناران على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله العزيز
وبرئى منها الميت قال نعم فصله عليه وما في صحيح البخارى عن سلمة
بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلاثة اى جازاة ثالثة فقال بل عليه
دين قالوا ثلثة وناير قال بل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم
قال البوقمادة صل عليه يا رسول الله وعلى دينه فصله عليه وايضا ينفى كونه
عدة واقرار بكفالة سابقة ما في رواية في صحيح ابن حبان فقال البوقمادة
انا كفل به قال بالوفاء فصله عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر
درهما وسبعة عشر درهما ثم هذا الحديث يقوى قول ابى يوسف فانه لا يشترط
قبول المكفول له في المجلس ومن ثم نفى به بعض المشايخ انتمى وعل
قوله فيه ما فيه اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال واورد
المصنف في الحاشية على اكل بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما ينافى العدة
ينافى الكفالة لعدم برائة المكفول عنه في الكفالة وهو دارد على ما شك بلفظ
جابر لاحد واللفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا انتمى رافعا لاحتمال الاقرار
وذكر المصنف في الحاشية وفي كونه اى كونه لفظ رواية ابن حبان انا
كفل به منافيا للوعد كما في التقرير نظير يجوز المبالغة في وفاء الوعد
كما هو المتعارف والمطالبة الاخرية اسس مطالبة الدائن من المديون

لقد قد روي في هذا
الى ما في رواية صحيح
جابر فقال البوقمادة
انا كفل به قال بالوفاء
فصله عليه وسلم وكان
عليه ثمانية عشر درهما
او سبعة عشر درهما
ينافى فاقول كونه
لقد جازى به كونه في وفاء
الوعد كما هو المتعارف

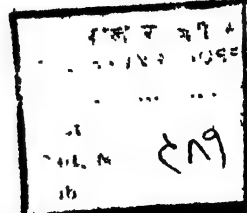
في الآخرة باعتبار الاتم اى اثم المديون وراجعة اليه لا تفنقش هذه
 المطالبة الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر بال فالذمة يتقوى
 به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المصوب منه اذا سرق المصوب من
 الغاصب لا يبقى في ذمة الغاصب شئ مع ان المطالبة الاحشروية باعتبار
 الاثم من الغاصب مستحقة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاحشروية على
 بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة وصحة التبوع اذا ادى المتبرع
 لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن لبقاء الدين في
 ذمة من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط في حقه وان كان باقيا في حق
 صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر
 فان السقوط اى سقوط الدين عن المديون بالموته ضرورة فوت المحل
 وهو المديون اى لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر بقدر فوت
 المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون دون في حق من له
 الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لامن جهة المديون نصح الكفاية وادار
 المتبرع تلا في جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوة لم يصير
 المديون مؤديا بل يبر كما لو ابره رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
 ابني زيد وكشف البرودي وتلويح التقاضي وتحرير ابن الحمام وتقرير ابن
 امير الحاج وغيره من مصنفات العلماء الاعلام والحمد لعلم بحقيقة المرام

خاتمة الطبع

الحمد لله الواحد الجبار والصلوة والسلام على رسوله المختار وعلى
آله الأبرار وأصحابه الأخيار **وعد** فان هذا الشرح الذي ألفه الفضل
الرجيل والعلام الأفاضل المولود بشير الدين القنوجي رحمه الله وسماه
كشف المبهمة متأق المسلموه ومتزمتين في علم الأصول وكافوا في طلبها
والعلماء النحول فانه قد طبع فيما قبل من ملو بالاعلاط ولعيبا لحد التصحيح
ولعقصد فرد الى تنقيحه فشمت عن ساق الجد لطبعة لم آل جمال في
التصحيح وبالغت في تهذيبه والتوضيح فجاء بحمد الله كما ترى ووث
النواظر وسير الخواطر ومع ذلك ان يطالع احد على الخطاء فالمسئول
منه العفو والعطاء المرجو من الناظرين ان لا ينسوني في الدعاء

وانا
خادم العلماء

محمد عبد الواحد غفر له الصمد



نورالانوار مصنفاتی	مفتی محمد طیف بن محمد علی مدظلہ	مجموعہ شرح جامع تفسیر
ترجمہ توحید کلان	سید محمد طیف بن محمد علی مدظلہ	شرح علم طائیف
مسلم الثبوت محشی	دربار تہجد	مرقات محشی مجتہبی
شرح مسلم الثبوت ج ۱ و ۲	نقشبۃ العین	میزان کلان محشی ج ۱ و ۲
کشف المہجہ کافی لمحمد مجتہبی	نقشبۃ العین	مروی عبدالحی حقان کھنڈی
سراج محشی تقاضی	نسب الہدایہ شرح ویدوان	ایضاً خود کشوری
شہرہ یقینہ مصنفاتی	حاشہ بزبان اردو طیف بن محمد علی مدظلہ	شرح اوقات کشوری
فتاویٰ مبارک ناموسی	مجتہبی بن محمد علی مدظلہ	شمس قدس مصطفائی
کنز الافاضل ترجمہ اردو کشوری	دربار حاشہ کی برائے شہرہ خط	صدرہ طوسی
و شریعتی مال الیقین	شرح علی ہودا کے پنجے علی حقان	حاشیہ صدرہ طوسی علی حقان
شرح عقائد نسفی مع حاشی	در تحقیق محادرات علی بنائیز	شرح حادیہ انکرنہ
جہدہ عربی	کیا گیا پر ادراکس کہ بعد	جواہر فانیہ
ماشبہ خیالی پر شرح عقائد	اسی شعر کا ترجمہ آسان	ہر یہ سید
ایضاً کھنڈ	مطلب غیر اردوین کلاما کو گنا	مجموعہ پر زام طابال
شرح سائق کامل	پیشہ کی روشنی میں ایک	سبحر العلوم پر زام طابال
ایضاً خود	عربی دیکھی اردو	تعلیمی محشی ج ۱ و ۲
ماشبہ شرح سائق	شرح سبب مدخلہ	نہایت صحیح مجتہبی
ماشبہ میرزا ہمدانی پر شرح	جدیدی مع ترجمہ غلامی	شرح مسلم مولانا بحر العلوم
ماشبہ میرزا ہمدانی پر شرح	مجموعہ متعلق تقاضی	یہ کتاب آچک طبع نہیں
عبدالحکیم برقیالی	شرح ایسا خودی مع بر	مہربانی مگر یہ کتاب نہایت
عقائد الاسلام اردو	ایسا خودی	سند اور میرزا طیف بن محمد علی
مروی عبدالحی صاحب	مفتی شامی جہانی تقاضی	ہر یہ پر ہونا کر عجیب شریعت
تفسیر طائی علی	دریغ اللیزین	کیا ہے
مقتلات محمدی مع ترجمہ	عالم لؤلؤ	بہر طیف
مربع الانشاعی	مجموعہ کتب ضروریہ یعنی کلام	ماشبہ عبدالحکیم برقیالی
حکایت صاحبین علی	ایضاً کلام گندہ	شرح تہذیب عربی
نورالانوار مصنفاتی	مفتی محمد طیف بن محمد علی مدظلہ	مجموعہ شرح جامع تفسیر
ترجمہ توحید کلان	سید محمد طیف بن محمد علی مدظلہ	شرح علم طائیف
مسلم الثبوت محشی	دربار تہجد	مرقات محشی مجتہبی
شرح مسلم الثبوت ج ۱ و ۲	نقشبۃ العین	میزان کلان محشی ج ۱ و ۲
کشف المہجہ کافی لمحمد مجتہبی	نقشبۃ العین	مروی عبدالحی حقان کھنڈی
سراج محشی تقاضی	نسب الہدایہ شرح ویدوان	ایضاً خود کشوری
شہرہ یقینہ مصنفاتی	حاشہ بزبان اردو طیف بن محمد علی مدظلہ	شرح اوقات کشوری
فتاویٰ مبارک ناموسی	مجتہبی بن محمد علی مدظلہ	شمس قدس مصطفائی
کنز الافاضل ترجمہ اردو کشوری	دربار حاشہ کی برائے شہرہ خط	صدرہ طوسی
و شریعتی مال الیقین	شرح علی ہودا کے پنجے علی حقان	حاشیہ صدرہ طوسی علی حقان
شرح عقائد نسفی مع حاشی	در تحقیق محادرات علی بنائیز	شرح حادیہ انکرنہ
جہدہ عربی	کیا گیا پر ادراکس کہ بعد	جواہر فانیہ
ماشبہ خیالی پر شرح عقائد	اسی شعر کا ترجمہ آسان	ہر یہ سید
ایضاً کھنڈ	مطلب غیر اردوین کلاما کو گنا	مجموعہ پر زام طابال
شرح سائق کامل	پیشہ کی روشنی میں ایک	سبحر العلوم پر زام طابال
ایضاً خود	عربی دیکھی اردو	تعلیمی محشی ج ۱ و ۲
ماشبہ شرح سائق	شرح سبب مدخلہ	نہایت صحیح مجتہبی
ماشبہ میرزا ہمدانی پر شرح	جدیدی مع ترجمہ غلامی	شرح مسلم مولانا بحر العلوم
ماشبہ میرزا ہمدانی پر شرح	مجموعہ متعلق تقاضی	یہ کتاب آچک طبع نہیں
عبدالحکیم برقیالی	شرح ایسا خودی مع بر	مہربانی مگر یہ کتاب نہایت
عقائد الاسلام اردو	ایسا خودی	سند اور میرزا طیف بن محمد علی
مروی عبدالحی صاحب	مفتی شامی جہانی تقاضی	ہر یہ پر ہونا کر عجیب شریعت
تفسیر طائی علی	دریغ اللیزین	کیا ہے
مقتلات محمدی مع ترجمہ	عالم لؤلؤ	بہر طیف
مربع الانشاعی	مجموعہ کتب ضروریہ یعنی کلام	ماشبہ عبدالحکیم برقیالی
حکایت صاحبین علی	ایضاً کلام گندہ	شرح تہذیب عربی

